HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE

SPIRITUALISME ET LIBÉRALISME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PSYCHOLOGIE DE SAINT-AUGUSTIN, ouvrage couronné par l'Académie française, 2e édition, 1 vol. in-8e, chez Ernest Thorin . . 7 fr.

PHILOSOPHIE DU DEVOIR, ouvrage couronné par l'Académie française, 3e édition, 1 vol. in-18, Perrin et Cie . . . . 3 fr. 50

NOS DEVOIRS ET NOS DROITS. Morale pratique. 1 vol. in-18, Perrin et Cie. . . . . 3 fr. 50

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE, 1re partie : Socialisme, Naturalisme et Positivisme. *(Ouvrage couronné par l'Académie française).* 4e édition, 1 vol. in-18, Perrin et Cie. 4 fr.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE, 2e partie : Traditionalisme et Ultramontanisme, 2e édition, 1 vol. in-18. 4 fr.

Imprimerie Émile Colin, à Saint-Germain.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE

AU XIXe SIÈCLE

SPIRITUALISME

ET LIBÉRALISME

PAR

M. FERRAZ

PROFESSEUR HONORAIRE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON
ANCIEN MEMBRE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

Madame de Staël. — Laromiguière
Maine de Biran. — Ampère. — Royer-Collard. — De Gérando
Victor Cousin. — Théodore Jouffroy. — Guizot
Charles de Rémusat. — Adolphe Garnier et Emile Saisset
Développements du spiritualisme

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE DIDIER
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35
1887

PRÉFACE

Voici le troisième volume de notre histoire de la Philosophie en France au XIXe siècle, et ce sera probablement le dernier. Non seulement l'état de notre santé ne nous permet guère de pousser plus avant notre travail; mais nous trouvons, à la réflexion, qu'il n'y a pas lieu de le faire. Y ajouter, comme nous en avions eu primitivement l'intention, un volume sur la philosophie contemporaine, ce serait aborder l'étude d'un mouvement intellectuel nouveau, qui se continue sous nos yeux, et qui, par conséquent, prête plus à la polémique qu'à l'histoire. C'est pourquoi nous croyons devoir nous en tenir à ce troisième volume, où nous ne faisons connaître et ne jugeons que des auteurs déjà morts, et où nous nous bornons à retracer un mouvement d'idées qui est fini, au moins sous son ancienne forme, de sorte qu'on peut maintenant l'embrasser dans son ensemble. Il a été, en effet, le développement régulier d'un état d'esprit qui, né avec le siècle lui-

même, a dominé jusqu'au milieu de son cours, en même temps que le régime constitutionnel qui en était l'expression. Les mots *spiritualisme* et *libéralisme* nous ont paru les plus propres à le caractériser, parce qu'il s'est distingué à la fois par la préoccupation théorique de l'élément spirituel et purement humain de notre nature et par le respect pratique de son libre développement.

Si nous voulions remonter aux origines du spiritualisme libéral, nous en trouverions le germe chez Montesquieu et Rousseau, chez Turgot et Necker, qui protestèrent à la fois contre le matérialisme du XVIIIe siècle et contre les excès du pouvoir absolu. Mais il faut convenir qu'il se développa surtout au spectacle des désordres moraux et matériels de la Révolution et de l'absolutisme de l'Empire. Mûris par cette double expérience, les hommes intelligents de ce temps-là apprirent, d'une part, à se prémunir contre les excès en tout genre, de l'autre, à revendiquer les droits de l'esprit étouffé par les sens ou opprimé par la force. C'est de là que sortit, avec son mélange de sagesse et d'indépendance, la philosophie large et élevée de la Restauration et du gouvernement de Juillet.

Nous savons bien qu'à l'heure qu'il est cette philosophie n'est pas précisément en faveur. Non seulement M. Taine l'a fort maltraitée ; mais un autre esprit d'élite, M. Fouillée, ne se montre guère plus tendre à son égard. Dans une histoire abrégée de la Philoso-

phie, où il étudie assez longuement Schopenhauer, il ne considère Victor Cousin que comme un historien de la philosophie et ne daigne pas même nommer Théodore Jouffroy. Ce dédain pour notre philosophie du XIXe siècle tient-il à cet engouement passager pour les doctrines étrangères, qui se manifeste parfois parmi nous et qui est comme un tribut payé à la mode en matière de philosophie, ou s'explique-t-il par l'habitude que les philosophes ont eue de tout temps, ni plus ni moins que les prêtres de Némi, d'exécuter leurs devanciers, pour régner à leur place? C'est ce que nous n'examinerons pas. Bornons-nous à dire que, suivant nous, le mouvement intellectuel qui s'est développé en France, durant la première moitié du XIXe siècle, est tout à fait digne de considération, et que, dans ce mouvement, la philosophie a tenu dignement sa place à côté de l'histoire et de la littérature. Cousin et Jouffroy — pour ne parler que des spiritualistes, — valent Thierry et Guizot, Villemain et Sainte-Beuve. C'est pourquoi nous avons cru devoir consacrer à la philosophie spiritualiste de notre siècle le présent volume.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

SPIRITUALISME

ET LIBÉRALISME

CHAPITRE PREMIER

MADAME DE STAEL

Nous ouvrons l'histoire de l'école spiritualiste par une étude rapide sur Mme de Staël, parce que son nom exprime à merveille ce mélange d'aspirations vers l'avenir et de sympathies pour le passé qui caractérise l'école dont il s'agit. Cependant, il faut convenir que cette femme célèbre avait une intelligence primesautière plutôt que méthodique, et qu'on trouve dans ses ouvrages des intuitions heureuses plutôt qu'un véritable système. C'est pourquoi, au lieu de la ranger parmi les philosophes spiritualistes de notre siècle, nous la considérons simplement comme un précurseur qui leur a frayé la voie.

Louise-Germaine Necker, qui fut plus tard baronne de Staël, naquit en 1766. Elle reçut plusieurs éduca-

tions successives, dont chacune laissa sa trace dans cette nature impressionnable. La première fut celle des écrivains du temps, des auteurs à la mode. Elle les lut, pour la plupart, avec l'ardeur qu'elle mettait à toute chose ; elle les entendit même presque tous dans le salon de son père, et s'appropria de bonne heure, sinon leurs opinions, au moins le tour ingénieux qu'ils savaient leur donner. Elle n'avait pas quinze ans, qu'elle rivalisait déjà d'esprit avec tous ceux qui faisaient profession d'en avoir. Au reste, le sérieux s'alliait chez elle à l'agréable. Elle faisait, dès cette époque, des extraits de Montesquieu et de Rousseau et s'inspirait de leur spiritualisme et de leur libéralisme tout ensemble. A cette éducation aimable et brillante de la conversation et des livres, s'en ajouta bientôt une autre plus forte et plus sévère, celle de la vie. Mme de Staël la reçut dans le monde, à la fleur de la jeunesse, à l'époque la plus orageuse de notre histoire. Elle en a consigné les résultats dans un livre qui parut en 1796, et qui est intitulé : *De l'influence des passions sur le bonheur.* La question qu'elle y traite est une de celles qui ont le plus divisé les moralistes. C'est celle de savoir si les passions sont bonnes ou mauvaises, s'il faut leur lâcher la bride ou les soumettre à une dure répression. Entre ces deux opinions, Mme de Staël n'admet pas de milieu, et c'est pour la dernière qu'à l'exemple de Rousseau et à la différence d'Helvétius, elle croit devoir se prononcer. En jugeant de la sorte, elle montre un sentiment de la force spirituelle et de sa domination possible sur les passions qui semble déjà impliquer une sorte de spiritualisme.

Sans s'attacher à classer les passions d'une manière scientifique, comme un psychologue de profession n'aurait pas manqué de le faire, le brillant écrivain étudie successivement chacune d'elles et se demande quel bonheur elle peut nous procurer. Il commence par l'amour de la gloire. C'est sans doute, dit-il, une jouissance enivrante que d'agrandir son être, au point de remplir l'immensité de l'espace, l'éternité de la durée, et de participer pour ainsi dire aux attributs métaphysiques de l'être infini. Mais que d'obstacles à vaincre pour s'élever à une telle hauteur, pour arriver à saisir une telle couronne! Et une fois qu'on la possède, que de combats à rendre pour ne pas la laisser tomber de son front! Si Mme de Staël est sévère pour l'amour de la gloire, elle l'est encore plus pour l'amour du pouvoir. C'est de toutes les passions, s'il faut l'en croire, celle qui impose le plus de bassesses à ceux qui s'y livrent et qui atteint le plus rarement son but. Au lieu d'être maître, l'ambitieux est esclave; pour lui, être à la tête des autres, c'est être le premier précipité par la tourbe qui le suit. A ces observations sur l'ambition, qui, suivant la remarque de Gœthe, portent leur date avec elles, Mme de Staël en ajoute d'autres sur la vanité qui offrent le même caractère. Le besoin de faire de l'effet n'a pas été, dit-elle, sans influence sur la marche de la Révolution. Chaque orateur s'appliquant, pour plaire aux spectateurs des tribunes, à renchérir sur le précédent, les opinions se sont élevées peu à peu à un diapason qu'elles n'auraient jamais atteint sans cette disposition malheureuse.

Les pages que Mme de Staël a consacrées à l'amour

sont curieuses. Elle déclare qu'elle l'étudiera avec calme; mais elle passe bientôt du calme à l'émotion. Elle prend plaisir à parler de cette passion, même pour en médire, et se laisse insensiblement glisser du blâme à l'éloge. Tout le monde, dit-elle, veut avoir eu de l'amour et presque tout le monde se trompe en le croyant. Le véritable amour, ajoute-t-elle après Jean-Jacques et avant Lamartine, n'est pas, comme on se le figure ordinairement, un sentiment gai que la coquetterie assaisonne et qui a dans les poésies légères son expression naturelle; c'est une passion tragique et la pensée de la mort en est presque inséparable. Aussi toute l'antiquité l'a ignoré et aujourd'hui encore ce sentiment compte peut-être moins de juges compétents que le système de Newton. — On trouvera sans doute ces vues un peu chimériques; mais on conviendra qu'elles tranchent par leur caractère idéaliste et platonicien avec celles qui avaient cours dans les petits soupers du XVIII[e] siècle.

Non contente de décrire les passions, M[me] de Staël indique les moyens de les combattre. Suivant elle, le plus efficace est le travail intellectuel. Le travail affranchit l'homme de ces mouvements tumultueux qui ne naissent et ne se développent dans toute leur violence que dans les loisirs d'une existence inoccupée. Mais les travaux mécaniques ne calment la vie bouillonnante de l'âme qu'en l'étouffant, tandis que les travaux intellectuels ne l'étouffent pas et lui impriment seulement une autre direction. L'homme, dit admirablement notre auteur, qui se rencontre ici sans le savoir avec Aristote, l'homme est né pour l'action, et, si les passions lui procurent des émotions agréables, c'est à cause du

surcroît d'activité qu'elles lui donnent. Mais étudier c'est agir; c'est même se livrer à un genre d'activité qui peut être très intense et qui ne dépend que de nous. Le bonheur résultant du travail intellectuel est donc un bonheur sans égal, parce qu'il est à la fois très vif et constamment disponible. Ajoutons qu'il est inépuisable et susceptible de se renouveler. Si, en effet, la curiosité engendre l'instruction, l'instruction à son tour engendre la curiosité; car l'esprit de l'homme répugne à l'incomplet et une connaissance acquise n'est pour lui qu'un stimulant pour s'élever à des connaissances nouvelles. Il en est donc du travail pour un esprit sain et vigoureux comme pour un corps bien constitué et robuste, il est à la fois l'emploi délicieux de la force présente et la source féconde de la force à venir. Ne reconnaît-on pas, là encore, dans cette exaltation de l'activité spirituelle, une doctrine que le spiritualisme a quelque droit de revendiquer?

Malgré sa brièveté, ce livre fait honneur à son auteur. La finesse des observations, la vivacité des peintures, l'élévation des sentiments lui assignent une place distinguée parmi les ouvrages qui ont été écrits sur la même matière, depuis la *Vie heureuse* de Sénèque jusqu'à la *Philosophie du bonheur* de M. Janet.

La Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales, qui parut en 1800, respire, comme l'écrit précédent, l'esprit de J.-J. Rousseau. Seulement Mme de Staël y montre, avec un talent moins vigoureux que l'auteur génevois, une intelligence tout autrement compréhensive. Au lieu de proscrire, comme

lui, les lettres et les arts, elle manifeste le goût le plus vif pour la poésie, l'éloquence, la philosophie, en un mot, pour toutes les formes de la civilisation. Avec une élévation toute platonicienne, elle rapproche les beautés de l'art et de la science de celles de la vertu même et signale entre elles de remarquables affinités. — C'est déjà le thème, plus largement développé depuis, de l'analogie du vrai, du beau et du bien. — Elle conclut de là que toutes les facultés de l'âme se touchent en quelque sorte par leurs sommets et que tous les genres de supériorité dont nous sommes capables finissent par concourir à notre perfection morale. Il y a loin de cette conception à celle de Rousseau qui s'extasie devant la vie sauvage et veut que l'homme qui pense soit un animal dépravé.

Le point de vue de Mme de Staël n'est pas moins supérieur à celui de Batteux, de Marmontel et de La Harpe qu'à celui de Jean-Jacques. Au lieu de se borner, comme ces critiques ingénieux, à étudier les productions littéraires en elles-mêmes et par leur côté technique et matériel, l'illustre écrivain les considère dans leur rapport avec la vie intellectuelle et morale qu'ils manifestent et avec les circonstances sociales qui ont déterminé leur éclosion ; au lieu de se contenter d'analyser les chefs-d'œuvre d'un pays, il les rapproche de ceux des pays voisins et cherche à se rendre compte de leurs ressemblances et de leurs différences. Il fait de la littérature philosophique et de la littérature comparée tout ensemble, innovation féconde autant que hardie, sur laquelle vit encore toute la haute critique de notre temps, mais dont elle oublie

peut-être un peu trop de rapporter la gloire à son auteur!

Mais la pensée qui fait l'unité du livre et en relie entre elles les diverses parties, c'est la doctrine de la perfectibilité, déjà professée quelques années auparavant par Condorcet. Quand elle proclame la perfectibilité, Mme de Staël ne prétend pas que les modernes aient une puissance intellectuelle plus grande que les anciens; elle veut dire qu'ils ont une plus grande masse d'idées en tout genre. Seulement, si les idées se développent, il n'est pas possible, suivant elle, que les autres éléments de la civilisation restent stationnaires. Découvrir la boussole c'est préluder à la découverte de l'Amérique, et découvrir l'Amérique, c'est modifier profondément l'état et l'équilibre des nations. Développer les sciences positives, c'est ruiner indirectement la superstition, et ruiner la superstition, c'est rendre nécessaire l'organisation d'une morale rationnelle. Mais il y a un ordre de choses qui semble réfractaire à la loi du progrès; c'est le domaine de la littérature. N'est-il pas incontestable, en effet, que les grands poètes et les grands orateurs de la Grèce n'ont pas été surpassés? Mme de Staël essaie de lever cette difficulté en distinguant ce qui appartient à l'imagination et ce qui appartient à la pensée dans une œuvre littéraire, et prétend que de ces deux éléments, le premier n'est pas perfectible en soi, mais que le second l'est réellement, et qu'en se perfectionnant, il perfectionne tout le reste. Si la littérature ancienne, dit-elle avant Littré, surpasse la moderne pour l'imagination, elle lui cède infiniment pour la pensée. Rien de plus simple, de plus naïf, de plus enfantin que les idées de

l'une ; rien de plus profond, de plus savant, de plus viril que celles de l'autre.

Ce sont là des raisons très fines et très ingénieuses ; mais elles ne nous persuadent qu'à moitié. Homère et quelques autres maîtres d'autrefois nous paraissent, malgré tout, égaux, sinon supérieurs aux plus grands qui soient venus depuis. — Que la pensée soit progressive, comme le veut Mme de Staël, nous l'admettons volontiers ; mais que la littérature le soit par cela même, comme elle l'affirme, nous nous permettons d'en douter un peu. Pour que cette affirmation fût légitime, il faudrait que l'imagination et la pensée fussent deux éléments également importants dans une œuvre littéraire et que la décadence de l'une fût plus que compensée par les progrès de l'autre. Or, il ne semble pas qu'il en soit ainsi. Un homme d'une puissante imagination et d'une intelligence ordinaire pourra être un poète éminent, tandis qu'un homme d'une imagination ordinaire et d'une grande intelligence ne sera jamais qu'un poète médiocre. C'est qu'il en est un peu des pensées dans la poésie comme des paroles dans la musique, elles sont l'accessoire.

Mme de Staël est mieux inspirée quand elle compare entre elles les diverses littératures et qu'elle s'attache à démêler les traits qui les distinguent. Elle l'est mieux aussi quand elle montre dans quel état d'épuisement étaient tombées de son temps les lettres françaises et combien il importait de les retremper à des sources étrangères. La doctrine de cette brillante école romantique, qui devait jeter tant d'éclat sur la Restauration, est exposée et motivée vingt-cinq ans à l'avance,

dans son ouvrage, de la manière la plus ingénieuse. Mme de Staël ne peut souffrir qu'on se préoccupe plus d'éviter les défauts que de chercher les beautés dans un ouvrage d'esprit, comme si un mérite tout négatif n'impliquait pas l'indigence plutôt que la richesse de la vie spirituelle. Elle ne veut pas qu'on préfère l'étude des auteurs à celle des choses et qu'on se condamne à toujours imiter des imitations, car elle voit là une sorte d'abdication de toute personnalité. Elle ne veut pas non plus qu'on transporte dans la poésie moderne les images des mythologies anciennes ; car il n'y a rien, suivant elle, qui dénote autant le manque de sincérité et de spontanéité en matière littéraire. Or, ce sont là autant d'opinions romantiques au premier chef.

A la suite de deux voyages qu'elle avait faits de l'autre côté du Rhin, en 1803 et en 1805, Mme de Staël composa un autre ouvrage important, son livre *de l'Allemagne* (1810) qui a, lui aussi, un caractère philosophique ; car il contient une longue étude sur la philosophie allemande, qui a fait oublier le livre de Villiers sur le même sujet. Dès le début, elle proteste contre l'espèce de défaveur que la réaction essayait de jeter sur la philosophie. Il en est, dit-elle, de la philosophie comme de la religion et de la liberté, elle est tour à tour l'objet des bénédictions et des malédictions des hommes, suivant qu'ils la jugent en elle-même ou d'après l'abus qu'on en a fait. A la juger en elle-même, on ne saurait contester son excellence, car elle donne l'essor à toutes nos facultés : or, c'est par le développement et non par la compression de ses facultés que

l'homme peut arriver à la perfection dont il est susceptible.

Avant d'étudier la philosophie allemande, Mme de Staël jette un rapide coup d'œil sur la philosophie anglaise et la philosophie française qui l'ont précédée. C'est à tort, dit-elle, que ceux qui font dériver les idées des sens ont essayé de rattacher leur doctrine à la philosophie de Bacon. Ce grand homme n'a point eu d'opinion arrêtée sur ce point ; il s'est borné à mettre en honneur la méthode expérimentale et à pousser les esprits vers l'étude des sciences physiques. Les véritables promoteurs de la doctrine de la sensation furent, suivant Mme de Staël, Hobbes et Locke. Elle fait très bien remarquer que les principes de ces deux philosophes se ressemblent, bien que les applications diffèrent. Elle rend hommage à la logique du premier ; elle montre, avec une rare sagacité, le lien qui unit sa politique à sa morale et sa morale à sa métaphysique. Admettre que toutes les modifications de l'être pensant sont fatalement déterminées par les objets du dehors, c'est en effet rejeter toute liberté morale et toute liberté politique. Le système de Locke est plus vrai, mais moins conséquent que celui de Hobbes ; car il essaie de concilier tant bien que mal l'idée du devoir et celle de la liberté avec le principe de la sensation.

La philosophie affecta en France, au moins au XVIIe siècle, un caractère tout autre qu'en Angleterre. Il y a deux moyens de guérir les hommes de leurs préjugés, le recours à l'expérience et l'appel à la réflexion. Bacon avait usé du premier ; Descartes employa le second : sa philosophie fut essentiellement réflexive et idéaliste.

C'est pourquoi, dit ingénieusement Mme de Staël, les penseurs français du XVIIe siècle, qui étaient presque tous ses disciples, mirent dans leurs écrits cette gravité et cette noblesse que la réflexion imprime à tout ce qu'elle touche. Il en résulta, en outre, que, s'ils connurent moins bien la philosophie politique que les penseurs de l'âge suivant, ils pénétrèrent plus avant dans la philosophie morale, et furent, à tout prendre, de plus grands philosophes; car la philosophie consiste surtout dans la connaissance de l'homme intérieur.

Cette noble philosophie fut, comme on sait, étouffée en France par la philosophie anglaise, mais elle continua à se développer en Allemagne avec autant d'éclat que de puissance; car Leibniz est le successeur naturel de Descartes et Kant est le successeur naturel de Leibniz. Locke et ses disciples avaient posé comme un axiome le principe qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sensations. Leibniz y répondit par cette restriction admirable : excepté l'intelligence. Or, la philosophie de Kant — Mme de Staël le remarque très finement — est déjà là tout entière. Kant, en effet, se demande quelles sont les formes essentielles de cette intelligence, considérée à l'état pur, abstraction faite des données sensibles auxquelles elle se mêle et s'applique, il fait la critique de la raison pure.

Mais ce furent surtout les idées de Kant en matière de morale et d'art qui remuèrent puissamment le cœur et l'imagination de Mme de Staël. Je me la figure à la suite d'une lecture de la *Loi naturelle* de Volney, du *Catéchisme* de Saint-Lambert ou de quelque autre

pauvreté semblable, où l'intérêt est présenté comme le but suprême de la vie, je me la figure tombant sur les admirables pages de la *Critique de la raison pratique*. Quels ravissements, quels transports à la lecture de ce livre où le sentiment de la dignité morale est exprimé avec cette mâle austérité que depuis Epictète et Marc-Aurèle, les derniers stoïciens, le monde ne connaissait pas! Elle ne dut pas être moins ravie en lisant, après tous ces petits traités de littérature du XVIIIe siècle, qui n'étaient pour la plupart que des théories de l'agréable et du joli, la *Critique du jugement* de Kant. Elle y trouvait le beau distingué de l'agréable avec une profondeur jusqu'alors inconnue et y voyait magnifiquement décrit ce sublime dont le premier effet est de nous abattre et le second de nous relever par l'admiration.

Mme de Staël essaie encore de faire connaître à la France d'autres philosophes célèbres: Lessing, cet esprit si plein de hardiesse et d'initiative; Herder, un des promoteurs de la philosophie de l'histoire; Hemsterhuis, un platonicien égaré daus les brouillards de la Hollande; Jacobi, le philosophe du sentiment, l'éloquent adversaire de la morale utilitaire et de la morale kantienne tout ensemble. Mais elle insiste particulièrement sur Fichte et Schelling, ces deux héritiers de Kant, qui ont substitué, l'un l'unité du moi, l'autre celle de la nature au dualisme du maître. Quel que soit du reste le philosophe qu'elle étudie, elle se préoccupe de lui trouver des qualités plutôt que des défauts; sa critique est essentiellement admirative. Il faut dire d'elle ce qu'a dit de lui-même un contemporain, qu'elle est

entrée dans l'Allemagne comme dans un temple; car elle en a reproduit les doctrines avec un respect religieux et en a fait quelquefois l'objet d'un véritable culte.

La partie de l'ouvrage de Mme de Staël, que nous venons d'analyser, n'était qu'un tableau rapide de la philosophie allemande envisagée dans son contraste violent avec la philosophie française du même temps, qu'elle écrasait de sa supériorité métaphysique et morale. Elle ne produisit pas immédiatement tout son effet, parce que le gouvernement ombrageux de l'époque fit mettre au pilon un livre suspect de développer dans les âmes l'esprit de liberté (1810). Mais elle inspira, quelques années après, à de jeunes chercheurs le désir de pénétrer plus avant dans ces spéculations profondes que la France ne connaissait pas. Ce fut sous l'influence du livre de Mme de Staël, et peut-être à l'instigation de l'auteur, que Cousin alla à son tour demander ses secrets à l'Allemagne philosophique et en rapporta ces doctrines qui, malgré bien de l'alliage, ont eu sous sa plume d'abord, et plus tard sous celles de Vacherot, de Renouvier, de Renan, le don d'élever à d'assez grandes hauteurs la pensée française.

Les *Considérations sur la Révolution française* (1818) ferment dignement la série des ouvrages didactiques de Mme de Staël et offrent une application remarquable de la philosophie à la politique. En sa qualité de philosophe, elle dédaigne l'autorité et exalte la raison : « Il n'est, dit-elle, aucune question, ni de morale, ni de politique, dans laquelle il faille admettre ce qu'on appelle l'autorité. La conscience des hommes est en eux

une révélation perpétuelle et leur raison un fait inaltérable (1). » En sa qualité de philosophe spiritualiste, elle préconise non seulement la raison, mais encore la liberté et la dignité humaine à laquelle elle sert de fondement. Aussi elle condamne le gouvernement aristocratique, parce qu'il avilit l'immense majorité des hommes, mais elle l'amnistie en partie, parce que la dignité humaine s'y retrouve dans les rapports des grands seigneurs avec leur chef. Quant au gouvernement despotique, elle le réprouve absolument, parce que « les bestiaux et les peuples y sont placés sur la même ligne, et n'ont pas plus les uns que les autres le droit d'influer sur leur sort. » En dégradant les hommes, le despotisme étouffe parmi eux toute vie morale et aussi toute vie littéraire. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer les vices que l'ancien régime avait développés en France et le néant intellectuel auquel la censure de Bonaparte avait réduit la littérature (2).

Les seuls gouvernements qui paraissent à Mme de Staël dignes de l'homme sont la république et la monarchie constitutionnelle, la république pour les petits États et la monarchie constitutionnelle pour les grands. Elle admet, en effet, dans ces derniers la royauté et la royauté héréditaire; mais elle veut qu'elle soit limitée par d'autres pouvoirs, sans quoi elle tournerait au despotisme : « L'hérédité du trône, dit-elle, est une excellente garantie de repos et de bonheur; mais, comme les Turcs jouissent de cet avantage, il y a lieu de penser qu'il faut encore quelques autres conditions pour

(1) *Considérations*, t. II, p. 163.
(2) *Considérations*, t. II, p. 171 et 120.

assurer le bien d'un État (1). » Parmi ces conditions, la première est une chambre des députés nommée à l'élection directe, la seule qui puisse faire pénétrer dans toutes les classes l'esprit public et l'amour de la patrie. La seconde est une chambre des pairs, comprenant tout ce qu'il y a de plus éminent dans le royaume soit par la naissance, soit par l'illustration personnelle. On peut, en effet « associer les noms nouveaux aux anciens, mais il faut que la couleur du passé se fonde avec le présent. »

Mme de Staël ne se borne pas à exposer les conditions de la monarchie constitutionnelle, elle montre encore et montre admirablement pourquoi elle n'a pu s'établir en France à l'époque de la Révolution : « L'Assemblée, dit-elle, se défiant toujours des intentions des courtisans, organisa l'autorité royale contre le roi, au lieu de la combiner pour le bien public... Ses agents répondaient de tout et ne pouvaient rien (2). » Cette Assemblée ne fut pas plus favorable à la noblesse, à l'égard de laquelle le peuple conservait de légitimes ressentiments, et ne lui accorda point la place qui lui revenait dans l'organisation de l'État. Les nobles s'en exclurent d'ailleurs eux-mêmes en prenant le parti d'émigrer. « Cette résolution funeste a rendu la monarchie constitutionnelle impossible, puisqu'elle a détruit les éléments conservateurs. » A partir de ce moment, le champ est resté libre aux niveleurs qui, sous le nom de Jacobins, ont tout envahi et tout ren-

(1) *Considérations*, t. II, p. 185.
(2) *Considérations*, t. I, p. 292.

versé, jusqu'à ce que la démagogie ait fait place, comme on devait s'y attendre, à la tyrannie. Mais cette monarchie constitutionnelle, qui était impossible pendant la Révolution, à cause de l'antipathie des divers éléments sociaux, est devenue possible depuis qu'ils ont [illegible] à se connaître et à se faire de mutuelles conce[illegible]

Mme de Staël reconnaît, avec tous les philos[illegible] qu'un peu plus tôt, un peu plus tard, la Révolu[illegible] devait avoir lieu; car elle avait des causes générale[illegible] profondes. Mais, avec tous les philosophes vraiment [illegible]ritualistes, elle se refuse à croire que tous les faits dont elle se compose aient été inévitables; car elle a eu des causes individuelles dont l'action est restée intelligente et libre : « A quoi servirait, dit-elle, la raison [illegible] la li[illegible]té de l'homme, si sa volonté n'avait pu prévenir ce [illegible] cette volonté a si visiblement accompli (1)? » Et ce n'est pas là, de sa part, une protestation accidentelle contre le fatalisme historique. C'est aussi, dit-elle à ceux qui allèguent l'empire contraignant des circonstances, c'est aussi une circonstance que le courage d'un honnête homme et peut-être peut-il, à lui seul, dans certains cas, faire reculer la destinée.

Elle reconnaît d'ailleurs que, la Révolution une fois commencée, l'esprit du temps devait favoriser son mouvement et que les intrigues vulgaires devaient être impuissantes à l'arrêter. « L'espoir d'un bonheur indéfini s'était, en effet, emparé de la nation dans sa force, comme il s'empare de l'homme à l'âge des illusions et de l'imprévoyance. Bien des vérités, du reste, se mê-

(1) *Considérations*, t. I, p. 240.

laient à ses erreurs. Aussi les courtisans qui s'imaginaient enrayer la Révolution, en gagnant ses chefs, se trompaient du tout au tout. Ils ne voyaient pas qu'elle n'avait que des chefs invisibles : « c'étaient les croyances [illegible] certaines vérités et nulle séduction ne pouvait les [illegible]dre (1). »

[illegible]es avoir déterminé les causes de la Révolution, [illegible] de Staël n'hésite pas à dire leurs vérités à chacun [illegible] partis qui y ont joué un rôle. Aux courtisans, elle [illegible]proche très sensément d'avoir traité la France comme une colonie dans laquelle il n'y aurait point eu de passé et d'avoir considéré son histoire comme un élément négligeable. — De Maistre avant elle et Taine après [illegible] n'ont pas mieux dit. — Quant aux Jacobins, e[illegible] les accuse justement d'avoir mis à l'ordre du jour [illegible] le nom de *salut public*, le sacrifice de la mora[illegible] aux passions de ceux qui gouvernent, et d'avoir [illegible]it de l'irréligion la plus indécente le levier destructeur de l'édifice social. Les nobles, suivant elle, n'ont pas été moins coupables ; car ils ont combattu dans les rangs de nos ennemis et ont porté la main sur la patrie. Mme de Staël est peut-être, de tous nos écrivains, celui qui s'est élevé le plus vivement contre ce crime irrémissible : « Quand, dit-elle, ils se trouvaient au milieu des uniformes étrangers, quand ils entendaient les langues germaniques dont aucun son ne leur rappelait le souvenir de leur vie passée, pouvaient-ils se croire sans reproche ?... N'éprouvaient-ils pas une insurmontable douleur, en reconnaissant les airs nationaux, les

(1) *Considérations*, t. I, p. 312.

accents de leur province dans le camp qu'il fallait appeler ennemi (1)? »

Depuis l'ouvrage de Mme de Staël, on a fait des études plus détaillées sur les événements de la Révolution; mais on n'en a ni mieux saisi l'esprit général, ni mieux signalé les bons et les mauvais côtés, ni mieux marqué le dernier terme. On peut même dire que ce livre surpasse tous ceux qui ont été publiés depuis sur ces matières, par ce profond sentiment du devoir et du droit qui est comme la quintessence du spiritualisme dans l'ordre pratique. Aussi fut-il, dès son apparition, salué par tous les partisans de cette doctrine, depuis le grave Royer-Collard jusqu'à Charles de Rémusat adolescent, comme le manifeste de la France nouvelle, et a-t-il été depuis le centre de ralliement de tous les libéraux, pendant la première moitié du XIXe siècle.

Nous pouvons maintenant nous rendre compte de l'œuvre de Mme de Staël et de l'influence que cette femme célèbre a exercée. En morale, elle a subordonné les sens à la raison, la passion à la volonté, c'est-à-dire, en définitive, la matière à l'esprit, se séparant ainsi d'Helvétius et des sensualistes et préparant Maine de Biran. En critique, elle a substitué à la méthode méticuleuse des Batteux et des La Harpe, qui se préoccupaient plus des détails matériels de l'expression que de la pensée exprimée, la méthode plus élevée et plus large que les Villemain et les Sainte-Beuve devaient pratiquer après elle et à son imitation. Sans être poète, elle a déterminé en poésie une révo-

(1) *Considérations*, t. I, 346.

lution semblable. C'est sous son influence que l'école pseudo-classique de Delille, si vainement amoureuse de la forme pour elle-même, a fait place à l'école inspirée de Lamartine, pour laquelle la poésie est avant tout la manifestation et comme le cri de l'âme. En philosophie et en politique, elle n'a pas joué un rôle moins considérable. Elle a préconisé l'accord de l'expérience et de la réflexion, celui de la raison et du sentiment, celui de l'esprit moral du XVIIe siècle et de l'esprit libéral du XVIIIe, elle a, en un mot, ouvert la voie que le rationalisme et le libéralisme de la Restauration devaient si brillamment parcourir. Ce n'est donc pas sans raison que nous l'avons nommée un précurseur (1).

(1) Voir, sur Mme de Staël, une leçon de Villemain dans son *Tableau de la littérature française au* XVIIIe *siècle*, IVe volume; divers articles de Sainte-Beuve; l'*Eloge de Mme Staël* par M. Baudrillart; l'article *Staël* de M. Franck, dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, et l'étude de M. Caro, dans son récent ouvrage intitulé : *la Fin du* XVIIIe *siècle*.

CHAPITRE II

LAROMIGUIÈRE

Mme de Staël avait inauguré le spiritualisme du XIXe siècle en littérature, en morale, en métaphysique, en politique, en un mot, dans toutes les sphères où la pensée humaine se déploie, et elle avait fait appel pour cela non seulement à son intelligence, mais encore à son imagination et à sa sensibilité, c'est-à-dire à son âme tout entière. Les philosophes de profession collaborèrent à son œuvre en se renfermant, au moins au début, dans le champ de la psychologie et en suivant des procédés plus purement intellectuels. C'est ce qui ressortira de l'étude que nous allons faire du philosophe qui marque le mieux la transition entre le sensualisme du XVIIIe siècle et le spiritualime du XIXe ; nous voulons parler de Laromiguière.

Laromiguière naquit à Livignac-le-Haut, dans le Rouergue, en 1756. Il fut élevé au collège de Villefranche-sur-Aveyron, qui était alors dirigé par les Doctrinaires. Il y fit de si rapides progrès que, dès l'âge de dix-sept ans, il fut lui-même admis à prendre rang

parmi les professeurs. L'enseignement de la grammaire et des humanités, auquel il dut se livrer pendant trois ans à Moissac, à Lavaur et au collège de l'Esquille à Toulouse, fut pour lui comme le complément de son éducation classique trop vite achevée. Il y puisa sans doute le goût de cette pureté exquise et de cette élégance aimable qui devait plus tard distinguer ses ouvrages. Il passa ensuite à l'enseignement de la philosophie. Durant six ans (de 1777 à 1783), il agita obscurément, dans quelques petites villes de province, à Carcassonne, à Tarbes, à La Flèche, ces problèmes compliqués sur lesquels il devait plus tard, à Paris, jeter tant de lumière et d'éclat. Il enseignait à Toulouse et avait déjà publié un livre peu connu aujourd'hui, ses *Éléments de métaphysique*, quand l'Assemblée constituante supprima la congrégation des Doctrinaires, en même temps que les autres congrégations religieuses. Délié des vœux qu'il avait contractés si jeune, Laromiguière se rendit à Paris et essaya de s'y faire une carrière sous les auspices de Siéyès, son compatriote, qui avait lu et goûté son ouvrage.

Il fut un de ceux qui suivirent, en 1795, les cours de l'École normale. En sa qualité d'ancien professeur de philosophie, il assista, en même temps que le mystique Saint-Martin, aux leçons de Garat et lui adressa même, par écrit, des objections très fines et très bien exprimées. Garat y répondit d'une manière aussi modeste que courtoise : « Il y a ici quelqu'un, dit-il en commençant, qui devrait être à ma place. » Nommé bientôt après professeur de logique au Prytanée, puis associé de l'Institut nouvellement fondé, Laromiguière lut, en

cette dernière qualité, devant l'Académie, deux mémoires qui appelèrent sur lui l'attention des hommes compétents. L'un était intitulé *Analyse des sensations ;* l'autre *Détermination du mot idée.* En 1798, il collabora à une édition des œuvres de Condillac, qu'il enrichit de notes importantes, et sa réputation s'en accrut. Aussi ne fut-on pas trop étonné de le voir appelé, en 1799, grâce à l'appui de Siéyès, aux fonctions de tribun, qu'il remplit avec autant de sagesse que de droiture ; puis, en 1811, à celles de professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, où il fit, au milieu d'un public à la fois nombreux et choisi, les mémorables leçons que nous avons encore.

Au moment où l'enseignement de Laromiguière commença, la royauté intellectuelle de Condillac, bien que vivement attaquée de plusieurs côtés, n'avait point encore été ébranlée d'une manière sensible. Bonald, Chateaubriand et Mme de Staël ne l'avaient attaqué qu'indirectement et sous des formes plus ou moins littéraires. Laromiguière fut le premier qui le combattit directement et avec des armes purement philosophiques. Cette polémique fut d'autant plus remarquée qu'elle était déterminée par le seul amour de la science et que, sous l'habile adversaire du philosophe du XVIIIe siècle, perçait à chaque instant le disciple respectueux. Il pose les mêmes questions que lui, il les pose de la même manière, il les résout par la même méthode ; mais il aboutit pourtant — nous l'avons déjà fait pressentir — à d'autres solutions. Il nous en avertit lui-même d'avance quand il dit que, dans la première partie de son livre, il sera démontré que les facultés de

l'âme n'ont pas leur origine dans la sensation, et que, dans la seconde, on substituera à la doctrine que toutes nos idées viennent des sens et à la doctrine des idées innées une opinion nouvelle et plus plausible.

Condillac fait découler toutes nos facultés intellectuelles de la sensation. Ainsi, d'après lui, l'attention n'est qu'une sensation plus forte que les autres et devenue exclusive ; la comparaison n'est qu'une double attention ; le souvenir n'est que la persistance de la sensation ; le jugement n'est que le résultat de la comparaison ; la réflexion n'est qu'une suite de jugements ; le raisonnement n'est qu'un jugement qui en contient un autre. Il explique de la même manière la formation des facultés morales. A la suite d'une sensation qui m'a affecté agréablement, j'éprouve le besoin de la renouveler. Ce besoin, à son plus bas degré, c'est le malaise ; à un degré un peu plus élevé, c'est l'inquiétude ; à un degré supérieur encore, c'est le désir. Tourné en habitude, le désir devient la passion ; fortifié par le sentiment que rien ne saurait lui faire obstacle, c'est la volonté. Ainsi, d'après Condillac, toutes les facultés intellectuelles : l'attention, la comparaison, la mémoire, le jugement, la réflexion, le raisonnement, et toutes les facultés morales : le besoin, le malaise, l'inquiétude, le désir, la volonté proprement dite, ont également la sensation pour principe.

Voyons comment Laromiguière apprécie cette théorie qui, au premier abord, semble admirable non seulement de simplicité, mais encore d'exactitude.

Sans doute, dit-il, l'âme commence par éprouver des sensations. Un objet extérieur modifie mes organes ; à

la suite de cette modification organique, mon cerveau est modifié à son tour, puis mon âme le sent. Mais elle ne se borne pas à le sentir, elle agit. Elle s'empare de ce cerveau et de ces organes par lesquels l'objet extérieur l'a modifiée et s'en sert pour le modifier à son tour. Nous avons ici deux séries de faits qui vont en sens inverse : dans la première, le mouvement vient du dehors, l'âme le subit; dans la seconde, il vient du dedans, l'âme le produit. « Toutes les langues du monde, dit notre auteur, attestent cette vérité. Partout on voit et l'on regarde; on entend et l'on écoute; on sent et l'on flaire; on goûte et l'on savoure; on reçoit l'impression mécanique des corps et on les remue » ; partout, en d'autres termes, on est sensitif et attentif, passif et actif tour à tour. Mais l'attention n'a rien de commun avec la sensation, l'activité avec la passivité : c'est assez dire que la sensation ne saurait être le principe de nos facultés intellectuelles. — Laromiguière prouve d'une manière analogue qu'elle ne saurait non plus être la cause de nos facultés morales et que leur cause, aux unes et aux autres, est l'activité.

Il y a, dans les idées de Laromiguière que nous venons d'exposer, deux choses qu'il importe de ne pas confondre : la méthode qu'il suit et la théorie à laquelle il arrive. — Voyons d'abord sa méthode.

Cette méthode est celle de Condillac et de son école. Ce n'est pas la méthode expérimentale, comme on serait d'abord tenté de le croire, c'est la méthode déductive, ainsi que Maine de Biran l'a très bien vu ; ce n'est pas la méthode d'analyse, c'est celle de synthèse ; car elle compose l'homme au lieu de le décomposer. Si, en

effet, elle admet les faits comme point de départ, elle s'y arrête à peine et s'élève immédiatement à un principe — sensation ou attention, n'importe, — dont elle fait tout découler au moyen d'équations analogues à celles de l'algèbre. C'est la méthode de l'abstrait transportée dans l'histoire naturelle de l'âme, c'est-à-dire dans la science du concret ; c'est la méthode logique de Bonald, avec ses formules verbales, substituée à la méthode psychologique de Descartes qui opère sur la réalité vivante.

Il ne suffit pas de parler, comme Condillac et Laromiguière, de l'analyse, de la décomposition : il faut expliquer de quelle manière on l'entend. L'analyse doit-elle opérer sur le tout, c'est-à-dire sur le composé pris dans son intégrité, ou sur l'un quelconque de ses éléments ? Doit-elle partir du réel, de l'existant, de l'être, ou du possible, de l'abstrait, des manières d'être ? C'est toute la question, et nos philosophes n'ont pas l'air de la comprendre. Ils parlent, comme Condillac, de la sensation, ou, comme Laromiguière, de l'attention ; mais la sensation et l'attention, qu'est-ce que c'est ? Des manières d'être qui supposent un être, des abstraits qui supposent un concret d'où ils ont été tirés par une analyse antérieure ; car, primitivement et antérieurement à toute analyse, il n'y a ni sensation ni attention, mais seulement un être sentant ou attentif. Or, ce concret, on n'en dit rien ; cet être, on le passe sous silence ; cette analyse antérieure, on n'en fait pas mention.

Voilà, comme Maine de Biran l'a très bien remarqué, le grand défaut de la méthode de Laromiguière,

comme de celle de Condillac. Voyons maintenant ce qu'il faut penser des résultats auxquels cet auteur est arrivé en la suivant. Il a eu le mérite (car c'en est un) de rendre au principe actif sa place dans la science, en montrant que c'est de l'activité, non de la sensibilité, que dérivent toutes les connaissances et toutes les actions humaines. Mais c'est encore là un principe abstrait et phénoménal, non un principe concret et réel ; c'est un principe dérivé, bon pour les sciences dérivées, non un principe premier, comme doivent l'être ceux de la philosophie ou science première. Tant qu'on n'arrive pas à un principe de ce dernier genre, à un principe véritablement subsistant et causateur, qui, au lieu de se transformer en ses effets, existe avant, pendant et après eux, on reste dans la région des ombres, on n'embrasse que des fantômes.

Après avoir profondément modifié la théorie de Condillac dans son principe, Laromiguière essaie encore de la modifier dans son développement ; après avoir fait dériver de l'activité, non de la sensibilité, toutes les facultés de l'âme, il s'attache à opérer divers changements sur la liste de ces facultés elles-mêmes. Suivant lui, la première est celle que chacun de nous possède de concentrer son activité sur un objet et de se faire de toutes ses qualités autant d'idées exactes et précises : c'est l'attention. Mais il ne suffit pas de connaître les objets avec exactitude et précision : il faut encore en saisir les liaisons, les analogies, les rapports : c'est l'œuvre de la comparaison. Enfin il faut s'élever, de rapport en rapport, à un rapport premier, pour descendre de là à des rapports nouveaux et constituer ainsi

la science : c'est l'œuvre du raisonnement. Attention, comparaison, raisonnement, voilà, suivant Laromiguière, toutes les facultés intellectuelles. On reconnaît ici la classification du maître : le disciple l'a seulement simplifiée.

Il simplifie également sa classification des facultés morales. A ses yeux, la première n'est ni le besoin, ni l'inquiétude, qui offrent un caractère purement passif : c'est le désir. Voici comment il prend naissance. Quand l'inquiétude est arrivée à son comble, toutes nos facultés se dirigent vers l'objet propre à la calmer : l'attention se concentre sur son idée ; la comparaison rapproche l'idée de sa jouissance de celle de sa privation et rend cette dernière plus douloureuse ; le raisonnement combine tous les moyens qui peuvent nous en mettre en possession. Cette direction de toutes les facultés de l'entendement vers l'objet dont nous éprouvons le besoin, c'est le désir. Le désir occupe donc une place considérable dans le système de nos facultés. Il est le principe des facultés volontaires et en même temps la résultante des facultés intellectuelles : il forme comme le nœud des deux séries. Laromiguière nous montre ensuite une nouvelle faculté, la préférence, avec son caractère plus ou moins spontané, naissant du désir, et la liberté avec son caractère réfléchi, naissant de la préférence elle-même.

Il y a donc, suivant Laromiguière, six facultés, trois d'une classe et trois de l'autre, et les facultés de ces deux classes se répondent : la préférence est au désir ce que la comparaison est à l'attention, la liberté est à la préférence ce que le raisonnement est à la compa-

raison, et toutes ont l'attention pour cause commune. Il est impossible de trouver dans une théorie plus de symétrie et plus d'unité tout ensemble. C'est même là ce qui a fait soupçonner que celle-ci avait quelque chose d'artificiel : « Quoi ! dit V. Cousin, la nature nous a donné trois facultés de l'entendement, et non pas deux, et non pas quatre ! et il s'est trouvé qu'elle a fait la même chose pour la volonté ; et encore que ces deux ordres de facultés se forment et se combinent avec une aussi rigoureuse identité ! En vérité, la nature a traité l'homme bien favorablement pour la métaphysique. Il semble qu'elle l'ait fait ainsi tout exprès pour qu'on pût l'analyser et l'expliquer d'une manière si simple et si nette à l'attention la plus superficielle, qu'en dépit d'elle, elle ne pût pas ne pas le comprendre ! (1) »

Mais le défaut le plus grave de cette théorie, c'est qu'elle explique par les seuls actes de l'attention tous les faits intellectuels. Pour que cette explication soit admissible, il faut que ceux-ci croissent et décroissent constamment avec ceux-là, et que l'intensité des uns se mesure exactement sur celle des autres. Or, en est-il ainsi? Sans doute l'intelligence a pour condition l'attention, mais se règle-t-elle toujours exactement sur elle? Suffit-il de s'appliquer pour comprendre? Comprend-on même d'autant mieux qu'on s'applique davantage? Suffira-t-il que deux hommes soient également attentifs pour qu'ils comprennent également? Et, s'il n'en est pas ainsi, d'où cela peut-il venir, sinon de

(1) V. Cousin, *Fragments de philosophie contemporaine,* p. 262.

ce que, pour expliquer la vie intellectuelle, il faut autre chose encore que l'attention, à savoir l'intelligence elle-même ? Nous pourrions ajouter que le désir n'explique pas mieux la liberté que l'attention n'explique l'intelligence ; mais en voilà assez pour faire voir que cette théorie, si plausible en apparence, est inadmissible.

Laromiguière complète et rectifie, à certains égards, sa théorie de l'origine des facultés par une théorie de l'origine des idées qui s'y rattache étroitement. En examinant avec attention, dit-il, les différentes affections exprimées par le mot *sentir*, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elles ne sont pas de tout point similaires et qu'elles offrent des caractères assez divers, si bien qu'on pourrait les ranger en plusieurs catégories parfaitement distinctes. La première comprendrait les sensations, c'est-à-dire les affections produites en nous par l'action des objets extérieurs sur quelques-uns de nos sens. L'âme, étant active, entre en action dès qu'elle y est provoquée par les sensations elles-mêmes et fait effort pour les démêler et les éclaircir. De là naissent les idées connues sous le nom d'idées sensibles. Elles ont leur origine dans la sensation ou, comme s'exprime Laromiguière, dans le sentiment-sensation, et leur cause dans l'activité, qui est ici l'attention agissant au moyen des organes.

Mais, quand l'âme, à la suite de la sensation, c'est-à-dire du sentiment confus d'un objet extérieur, en acquiert l'idée, c'est-à-dire la vue claire, en y appliquant son activité, elle sent qu'elle agit, elle a une vue confuse de son action. Or, qui pourrait confondre le

sentiment qu'elle a de son action avec celui qu'elle avait de l'objet extérieur? Il a pourtant ceci de commun avec lui qu'il n'est non plus qu'une vue confuse et qu'il peut aussi devenir une vue distincte, dès que l'activité, se réfléchissant sur elle-même, s'y appliquera : il peut, lui aussi, passer à l'état d'idée. De là une seconde catégorie d'idées, les idées relatives aux facultés de l'âme. « Les idées des facultés de l'âme, dit Laromiguière, ont leur origine dans le sentiment de l'action de ces facultés, et leur cause dans l'attention qui s'exerce indépendamment des organes. »

Une fois que nous avons ainsi acquis une certaine quantité d'idées, nous en sentons les rapports et ces sentiments de rapports sont susceptibles, eux aussi, d'être élucidés par l'exercice des facultés de l'esprit : ils deviennent alors des idées de rapports. Mais, pour opérer cette transformation, l'attention ne suffit plus : la comparaison et le raisonnement sont nécessaires : la comparaison, quand il s'agit des rapports simples ; le raisonnement, quand il s'agit des rapports composés : « Les idées de rapports, dit notre philosophe, ont leur origine dans les sentiments de rapport. Elles ont leur cause dans la comparaison et dans le raisonnement. » Laromiguière explique d'une manière analogue les idées morales : il les fait naître du sentiment moral, c'est-à-dire d'une vue confuse du bien ou du mal contenus dans une action libre, et de l'action de toutes les facultés de l'entendement concourant à l'élucider.

Les idées ont donc, suivant notre auteur, quatre origines : le sentiment-sensation, le sentiment des facultés, le sentiment-rapport, le sentiment moral;

et trois causes: l'attention, la comparaison, le rai nement, ou, si l'on veut simplifier, elles ont une seule origine, la sensibilité, et une seule cause, l'activité. Descartes avait dit: Donnez-moi de la matière et du mouvement, et je ferai le monde physique. — Laromiguière dirait volontiers: — Donnez-moi le sentiment et l'activité, et je ferai le monde intellectuel.

On a adressé à cette théorie plusieurs reproches dont quelques-uns peuvent paraître exagérés, mais dont les autres sont assez fondés en raison. V. Cousin déclare qu'il est impossible, malgré la meilleure volonté du monde, de voir dans les sentiments énumérés par Laromiguière des modifications de la sensation; car ils en diffèrent profondément (1). On peut lui répondre qu'il abonde ici dans le sens de Laromiguière, qui veut que ces sentiments et les sensations soient irréductibles. Mais, s'ils sont irréductibles, cela ne veut pas dire qu'ils ne soient pas des modifications d'un principe commun qui est la sensibilité; car cette capacité contient et enveloppe toutes les vues sourdes et confuses sur lesquelles l'activité opère. Mais, ajoute V. Cousin, puisque la sensation et le sentiment se distinguent par des caractères bien marqués, pourquoi les désigner par la même dénomination et les faire dériver de la même source? C'est que, s'il y a entre ces deux phénomènes des différences, il y a aussi des ressemblances qui permettent de les ranger dans la même catégorie et de les rapporter au même principe. V. Cousin, qui proteste contre l'assimilation de

(1) V. Cousin, *Fragments de philosophie contemporaine*, p. 274.

la sensation et du sentiment moral, n'est-il pas obligé d'y voir, comme tout le monde, des phénomènes de sensibilité? Ce philosophe est mieux dans le vrai quand il reproche, après Maine de Biran, à Laromiguière, d'avoir recherché l'origine des idées avant d'avoir étudié leur nature. Il est évident, en effet, que l'état primitif de l'intelligence, qui ne tombe pas sous l'observation et qui échappe à toutes nos prises, ne peut être inféré que de la connaissance de son état actuel, qui est parfaitement observable et saisissable.

Quoi qu'il en soit, le résultat le plus important de l'enseignement de Laromiguière fut la ruine du principe sensualiste, que toutes nos idées viennent des sens, et la réintégration de l'élément actif au sein de notre nature. Suivant lui, comme suivant le grand Arnaud, bien loin que les sens produisent toutes nos idées, ils n'en produisent aucune ; car elles sont toutes produites par l'activité de l'esprit opérant sur les données que lui fournit la sensibilité. Suivant lui, comme suivant Kant, la sensation, bien loin d'être le principe de la vie intellectuelle, n'en est que la condition *sine quâ non;* elle fournit à l'intelligence la matière de la connaissance, mais c'est à cette dernière qu'il appartient de lui donner sa forme.

Par cela même que la philosophie de notre auteur demeurait en dehors des grandes luttes politiques et religieuses et se déployait uniquement dans la sphère paisible de l'idéologie, elle trouva grâce, à un certain moment, devant un pouvoir ombrageux. Alors que le gouvernement de la Restauration essayait de ramener la société française à l'ancien régime dans l'ordre des

idées comme dans celui des faits, et où il faisait enseigner la philosophie en latin dans ses collèges, il y toléra la lecture de l'ouvrage de Laromiguière. Ce livre y exerça une heureuse influence, en maintenant, suivant la remarque de Damiron et de Vacherot, en face d'une philosophie morte, une philosophie un peu émaciée et appauvrie, mais enfin vivante.

Laromiguière ne peut pas être rangé parmi les chefs d'école : il n'avait ni les qualités, ni les défauts qui font ces hommes extraordinaires. Il ne possédait point cette confiance en soi-même, ce penchant à ne douter de rien, qui confère l'autorité et subjugue les intelligences. Il n'arborait, ni en politique, ni en religion, aucun de ces drapeaux qui font acclamer celui qui le porte et rendent une philosophie populaire. Aussi on ne peut guère compter que quelques hommes distingués qui se soient ralliés à ses doctrines. Nous ne parlons pas de Saphary qui afficha hautement, sous le règne même de Victor Cousin, ses préférences pour le système qui avait précédé le sien dans la faveur publique, comme le livre, assez mince d'ailleurs, qui a pour titre : *l'École française et l'École éclectique*, en fait foi. Maïs nous ne pouvons passer sous silence deux hommes d'un vrai savoir et d'une ferme intelligence, François Thurot et Séverin de Cardaillac, qui suppléent l'un et l'autre, avec distinction, Laromiguière, à la Faculté des lettres, en s'inspirant généralement de son esprit et de ses principes.

Thurot était né à Issoudun en 1768. Il se distingua à la fois comme philologue et comme philosophe, et laissa, à ce dernier titre, sa trace dans l'histoire de la philoso-

phie et dans la philosophie proprement dite. Une traduction de l'*Hermès* de Harris, précédée d'une belle introduction (1796), des traductions de la *Morale* et de la *Politique* d'Aristote, avec de savants discours préliminaires (1823-24), une édition des *Œuvres philosophiques* de Locke, avec des extraits des *Nouveaux essais* de Leibniz (1821-25), une *Notice sur la vie et les écrits de Reid*, tels sont les principaux travaux qui le recommandent comme philologue, comme érudit et comme historien. Quant à sa philosophie, elle est exposée dans l'ouvrage intitulé *Entendement et raison* (2 vol. in-8°), qui parut en 1830 et fut couronné par l'Académie française. Dans la première partie, l'auteur traite de l'homme tel qu'il est; dans la seconde, de l'homme tel qu'il doit être. Avec un éclectisme que ses connaissances étendues lui rendaient facile, il cherche à faire, dans sa doctrine, la part à peu près égale à l'expérience et à la raison. Il faut convenir cependant que chez lui, comme chez son maître, c'est l'expérience qui tient la première place. — Thurot mourut du choléra en 1832 (1).

De Cardaillac a beaucoup moins produit que Thurot, bien qu'il ait vécu plus longtemps. Né au château de Lotraine, dans le Lot, en 1766, il ne mourut, en effet, qu'en 1845, inspecteur de l'Académie de Paris. Or, il n'a publié qu'un seul ouvrage : les *Etudes élémentaires de philosophie* (2 vol. in-8°, 1830). Il est vrai que cet ouvrage ne manque pas de valeur et est bien au-dessus de sa réputation. L'auteur y établit, à l'exemple de Laromiguière, l'activité du sujet pen-

(1) V. sur Thurot l'intéressant article de M. Franck, *Essais de critique philosophique*, p. 239.

sant et reconnaît, comme lui, sous le nom de sentiment, plusieurs principes distincts, la sensation, le sentiment moral, le sentiment des rapports et le sens intime. Mais au-dessus du sentiment, qui nous révèle le particulier, il place la raison, qui en dégage l'universel, ainsi que la volonté par laquelle le moi s'apparaît en opposition avec le non-moi. Mais il ne se rallie pas pour cela à la doctrine de ceux qu'il appelle les transcendantaux, qui faisaient de la raison une faculté impersonnelle et des vérités universelles des révélations de Dieu même. Ajoutons qu'on trouve dans son livre des observations aussi fines que justes sur la parole, sur l'association des idées, sur la mémoire, sur l'imagination et sur les perceptions sourdes. Aussi, si son travail a été rejeté dans l'ombre parmi nous par les spéculations éclatantes de Victor Cousin, il a été mis à sa place à l'étranger par les psychologues de profession. Hamilton le cite avec éloge et c'est à l'école de Cardaillac que Stuart-Mill renvoie Auguste Comte en matière d'observation psychologique (1).

(1) V., sur Laromiguière, Maine de Biran, *Examen des leçons de philosophie de Laromiguière;* V. Cousin, *Fragments de philosophie contemporaine;* Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle;* Taine, *Les Philosophes français du XIXe siècle,* et Mignet, *Éloges historiques.*

CHAPITRE III

MAINE DE BIRAN

La vie de Biran et ses premiers écrits. — *Essai sur les fondements de la psychologie.* — Vues sur la méthode. — L'effort musculaire ; le moi et le non-moi. — Idées réflexives : la cause, la substance, l'unité, l'identité, la liberté. — Evolution psychologique : système affectif, système sensitif, système perceptif et système réflexif. — Application du biranisme à l'éducation. — *Nouveaux Essais d'anthropologie.* — Dernière doctrine de Biran.

I

LA VIE DE BIRAN ET SES PREMIERS ÉCRITS

Laromiguière n'avait été qu'un penseur aimable et ingénieux ; Maine de Biran fut un philosophe profond et original. Le premier s'était borné à établir l'activité du principe pensant par des considérations de simple bon sens et en restant, pour ainsi dire, à la superficie de son sujet; le second la fonda sur des raisons vraiment scientifiques et en allant au fond des choses. C'est par là qu'il est devenu, comme on l'a dit, le maître des

maîtres de la philosophie contemporaine et le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche.

François-Pierre Gonthier de Biran naquit à Bergerac, le 29 novembre 1766. Il était fils d'un médecin de cette ville, et cette circonstance ne fut sans doute pas sans influence sur le mouvement de sa pensée. Les entretiens qu'il entendit, les livres qu'il lut dans la maison paternelle durent appeler de bonne heure son attention sur cette grande question des rapports du physique et du moral qui tient tant de place dans sa philosophie. Mais ce qui contribua plus que tout le reste à donner à son esprit cette direction, ce fut sa constitution physique, une de ces constitutions faibles et maladives, nerveuses et impressionnables, qui font les hommes intérieurs et les psychologues. C'est, suivant la remarque de Biran lui-même, quand on a peu de vie qu'elle se replie au dedans; quand on en a beaucoup, elle se répand et déborde au dehors. C'est quand on est souffrant qu'on sent l'existence: quand on se porte bien, on en jouit et on n'y pense pas. Maine de Biran était de ceux dont il a dit admirablement qu'ils entendent, pour ainsi dire, *crier les ressorts de leur frêle machine* et sentent leur pensée se tendre ou se détendre avec leurs organes. Il était, en effet, plus soumis qu'on ne saurait dire à l'influence des circonstances extérieures. Ses dispositions morales variaient suivant la rapidité ou la lenteur de la circulation, suivant la facilité ou la difficulté de la digestion, suivant l'élévation ou l'abaissement de la température, et le thermomètre marquait l'état de son âme presque aussi sûre-

ment que celui de l'atmosphère. Aussi sa curiosité à l'égard des choses intérieures s'éveilla-t-elle de bonne heure : « Dès l'enfance, dit-il, je me souviens que je m'étonnais de me sentir exister; j'étais déjà porté, comme par instinct, à me regarder au dedans, pour savoir comment je pouvais vivre et être moi. »

Le jeune Biran entra d'abord dans une carrière qui semblait peu en harmonie avec ses inclinations contemplatives. Après avoir fait ses études chez les doctrinaires de Périgueux, il fut admis dans les gardes du corps de Louis XVI (1785). Il n'y resta pas longtemps La Révolution éclata; les gardes du corps furent licenciés et Biran dut retourner dans son pays. Il s'installa près de Bergerac, dans le domaine de Grateloup, dont la mort de ses parents l'avait mis depuis peu en possession. Ce fut là que, moitié par tempérament, moitié par désœuvrement, l'ex-garde du corps devint psychologue.

Quand on parcourt les pages du *Journal intime*, qui est aujourd'hui dans toutes les mains, grâce à M. Ernest Naville, on s'étonne de voir quelles pensées préoccupaient ce jeune esprit au milieu de la plus épouvantable tempête qui se soit jamais déchaînée parmi les hommes. Ainsi, c'est (qui le croirait?) en pleine Terreur, c'est quelques semaines avant la chute de Robespierre, qu'il se met à étudier curieusement le mouvement ondoyant et varié de sa vie intérieure et qu'il en recherche attentivement les causes et les lois. Depuis Archimède, absorbé par un problème de géométrie au milieu du tumulte d'une ville prise d'assaut, on n'avait pas vu d'exemple d'un tel degré d'abstrac-

tion. Il se plaît à *voir couler*, suivant ses expressions, *les situations de son âme comme les flots d'une rivière;* il remarque qu'il passe en un jour par mille états successifs que la *révolution perpétuelle, que la roue toujours mobile de l'existence* produit et détruit tour à tour. Ces états d'où viennent-ils? « Si je consulte mon expérience personnelle, répond notre jeune psychologue, si je m'en rapporte à ce que je sens, il me semble qu'ils viennent de mon tempérament et de la constitution de mon cerveau. » « Mais quoi! ajoute-t-il, est-ce que tous nos sentiments, nos affections, nos principes ne tiendraient qu'à certains états physiques de nos organes? La raison serait-elle toujours impuissante contre l'influence du tempérament? La liberté ne serait-elle autre chose que la conscience d'un état de l'âme tel que nous désirons qu'il soit, état qui dépend en réalité de la disposition du corps sur laquelle nous ne pouvons rien?... Il serait bien à désirer qu'un homme accoutumé à s'observer analysât la volonté, comme Condillac a analysé l'entendement (1). »

Il y a ici deux choses à noter : d'une part, le sentiment profond de l'influence du physique sur le moral, et c'est par là que Biran appartient encore au XVIIIe siècle ; de l'autre, l'idée, déjà entrevue, que cette influence pourrait bien n'être pas sans limites, et c'est par là qu'il sera un jour lui-même et déterminera en France un nouveau mouvement philosophique. Biran, en effet, a-t-il été autre chose que ce théoricien de la volonté qu'il appelait de ses vœux, comme Condillac avait été

(1) *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, publiées par E. Naville, p. 128.

celui de la sensibilité? A-t-il fait autre chose que de poser l'homme en face de la nature, la liberté en face de la fatalité, et n'est-ce pas par là qu'il a agi si profondément sur notre génération? Il est très curieux de voir notre jeune philosophe, dans les premiers tâtonnements d'une pensée encore indécise, mettre ainsi le doigt sur la question vitale du siècle et concevoir le germe d'une idée qui devait un jour remplir de ses riches développements tous ses ouvrages.

Pendant que Biran se livrait à ces méditations philosophiques, les événements politiques continuaient à se dérouler et il fut bientôt amené à y prendre part. Il fut nommé, le 14 mai 1795, administrateur du département de la Dordogne; deux ans après, le 13 avril 1797, il fut envoyé par ses concitoyens au conseil des Cinq-Cents. Il faisait partie de la fraction royaliste qui fut frappée, le 18 fructidor, par le Directoire. Aussi son élection fut annulée. Mais il ne fut pas condamné à la déportation comme Boissy-d'Anglas, Portalis et un grand nombre d'autres. Rentré dans ses foyers, il vécut plusieurs années dans la retraite, partagé entre ses devoirs de chef de famille — il était marié depuis 1795 — et l'étude de la philosophie. L'Institut ayant mis au concours une question qui lui parut intéressante, celle de l'influence de l'habitude, Biran essaya de la traiter, et son mémoire fut couronné à l'unanimité des suffrages (1802).

L'opposition que nous avons signalée, dans les pages du *Journal intime*, entre l'esprit philosophique du temps et celui de Biran lui-même, s'accuse encore plus nettement dans le *Mémoire sur l'influence de l'habitude.*

L'auteur admet que la faculté de sentir est la première de nos facultés et la source de toutes les autres ; mais il distingue, parmi les impressions qui s'y rapportent, des impressions passives et des impressions actives. L'impression que j'éprouve, quand je suis plongé dans une douce température et que je subis passivement son influence, n'est pas la même que celle dont je suis affecté, quand je meus un de mes membres avec la volonté de le mouvoir. Dans le premier cas, il y a sensation proprement dite ; dans le second, action. Or, c'est parce que l'homme agit et déploie un certain effort qu'il a le sentiment de son existence propre, qu'il se distingue de ses sensations et les distingue entre elles. S'il n'agissait pas, s'il était réduit à la sensation, il n'aurait point de véritables idées. Ses impressions passives sont tellement distinctes des impressions actives que les premières s'affaiblissent et que les secondes se fortifient par l'habitude. — C'est là la double loi de l'habitude, qui a été découverte par notre philosophe et qui est restée depuis dans la science.

Professer la doctrine de la sensation, en l'interprétant de cette manière, c'était la renier en effet et y substituer celle de l'activité volontaire et libre. Seulement Biran maintenait les mots, à défaut des choses, et semblait par là demeurer en communauté d'opinions avec ceux dont il se séparait réellement. De plus, en modifiant Condillac sur certains points, il restait condillacien sur beaucoup d'autres, sur le principe de causalité, par exemple, dont il faisait un simple résultat de l'habitude. Aussi les idéologues crurent couronner en lui un partisan de leurs doctrines, et lui-

même n'était point encore assez maître de ses idées pour voir à quel point elles étaient opposées aux leurs.

Mais le voile qui le dérobait, en quelque sorte, à lui et aux autres, ne tarda pas à se déchirer. En 1803, l'Institut mit au concours une autre question, celle de la décomposition de la pensée, et décerna encore le prix à Maine de Biran. Seulement cette fois les juges savaient parfaitement — et ce trait fait honneur à leur loyauté, — qu'ils couronnaient en lui un adversaire. Biran le savait aussi. Il voyait clair maintenant dans sa propre pensée et ne se dissimulait pas qu'il s'éloignait de Locke et de Condillac, pour se rapprocher de Descartes et de Leibniz.

Pour qu'on puisse décomposer la faculté de penser, suivant Maine de Biran, il faut qu'elle soit décomposable et réelle. Or, chez certains auteurs, chez Condillac, par exemple, elle n'est ni l'un ni l'autre. La sensation, qui est pour lui le principe de la pensée, devient tour à tour attention, comparaison, mémoire; mais, dans ces transformations diverses, elle demeure toujours identique à elle-même; elle s'offre sous plusieurs aspects, mais ne comprend point plusieurs éléments, elle ne se décompose pas. Non seulement la faculté de penser ou de sentir — c'est tout un pour Condillac — n'est pas décomposable, mais elle n'est pas même une faculté. Ce dernier terme est pris dans deux acceptions fort différentes. Il désigne, dans le langage des physiciens, un simple fait généralisé, auquel on s'est élevé par l'induction et que d'autres faits supposent; il signifie, dans le langage des métaphysiciens, une cause

réelle que l'observation saisit et qui, au lieu de conditionner les faits, les engendre. Or, la sensation, par laquelle Condillac prétend tout expliquer, est un fait généralisé, non une cause réelle ; c'est une faculté au sens physique, mais non au sens métaphysique du mot, ce n'est pas une faculté véritable.

Pour atteindre à une faculté de penser réelle et susceptible de décomposition, il ne faut pas généraliser l'un des faits qui se produisent en nous et en déduire tous les autres ; il faut essayer de saisir directement, par la réflexion, leur principe commun. Ici, Biran, revenant sur une distinction déjà faite dans le Mémoire sur l'habitude, montre qu'il y a en nous deux sortes d'impressions, les unes inconscientes et passives, les autres conscientes et actives. Il ajoute que le sentiment du moi est constamment absent des premières et intervient constamment dans les secondes. Puis il en conclut qu'il y a là deux vies qui ont chacune leur principe distinct. Voilà la véritable décomposition de la pensée trouvée.

A partir du *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* Biran est lui-même. Il est désormais en possession de l'idée qui doit présider à son développement philosophique et autour de laquelle toutes les autres doivent se coordonner. Cette idée, qui est celle de l'activité interne, lui semble d'une telle évidence et d'une telle fécondité qu'il y cherche la solution de toutes les questions relatives à notre nature. L'Académie de Berlin ayant mis au concours la question des perceptions internes immédiates, et l'Académie de Copenhague celle des rapports du physique et du moral de l'homme,

Biran essaya de les résoudre en recourant à son principe fondamental. Il fut couronné par la première de ces Académies en 1807 et par la seconde en 1811.

Bien que l'Académie de Berlin n'eût accordé au Mémoire du philosophe français que la seconde place, elle n'en méconnut pas l'originalité et la valeur. Ancillon écrivit à notre auteur une lettre très flatteuse où il le félicitait de n'avoir point placé, comme Condillac et la plupart de ses compatriotes plus récents, le principe générateur des idées dans les sensations ou dans les signes, mais de l'avoir mis dans la conscience du moi et d'avoir fait revivre à sa manière les grandes traditions de Descartes et de Malebranche. Ce qu'Ancillon ne disait pas et ne voyait peut-être pas, c'est que Biran, tout en réhabilitant l'élément actif beaucoup mieux que ses deux illustres devanciers, négligeait singulièrement l'élément intellectuel auquel ceux-ci avaient fait une si large part dans leurs spéculations. Notre auteur, en effet, connaît bien l'activité, mais il ne connaît qu'elle, et les autres puissances de notre être sont à ses yeux comme si elles n'étaient pas.

Ce caractère profond, mais un peu étroit de la philosophie de Biran s'explique non seulement par la nature de son esprit, mais encore par ses habitudes intellectuelles et sociales. Il avait beaucoup médité, mais peu lu, et le peu de lectures qu'il avait faites avaient eu pour résultat de stimuler sa pensée personnelle plutôt que de l'enrichir des idées d'autrui. La conversation aurait pu, à défaut de la lecture, modifier son tour d'esprit ; mais il vivait en province, dans de modestes localités, telles que Bergerac, dont il était sous-préfet

en 1806, et n'y pouvait trouver que des interlocuteurs à peu près passifs et incapables de réagir sur lui d'une manière sérieuse. Cependant le besoin de répandre autour de lui les résultats de ses méditations lui fit établir, dans sa sous-préfecture, une société qui avait pour but l'étude de l'homme et qui s'intitula *Société médicale*. Ce fut pour elle qu'il composa ses *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme*, qui ont été publiées depuis, et ses *Observations sur le système du docteur Gall*, qui sont encore inédites.

Telle était la situation de Biran, quand il fut nommé député au Corps législatif (1809). Je n'ai pas à raconter ici sa vie politique, qui ne se lie nullement à sa vie philosophique et qui fut toujours, à ses yeux, la partie accessoire de son existence. Un seul fait de cette vie a été recueilli par l'histoire. En 1813, au moment où Napoléon vaincu voulait faire une nouvelle levée de trois cent mille hommes, Biran fit partie, avec son ami Laîné, de la Commission des Cinq, qui osa demander la paix avec l'Europe et une honnête liberté pour les citoyens, ce qui amena, comme on sait, la dissolution du Corps législatif. Député et questeur de la Chambre, sous les Bourbons, il se montra constamment partisan, mais partisan modéré, des privilèges de la couronne. Du reste, il n'exerça guère plus d'influence sur les affaires politiques de la France que Newton n'en avait exercé autrefois sur celles de la Grande-Bretagne. Il n'avait ni la voix, ni la confiance, ni l'élan qui font les orateurs et n'aborda jamais qu'en tremblant ce qu'il appelait cette *redoutable tribune*. En outre, il ne s'intéressait

que médiocrement aux questions qui se traitaient dans les Assemblées délibérantes. Pendant qu'on alignait les chiffres du budget et qu'on discutait sur les chemins vicinaux, son esprit était ailleurs et continuait à suivre sourdement le fil de ses idées touchant l'effort volontaire et les autres phénomènes de l'ordre moral. On a des notes de ce singulier questeur, qui commencent par quelques indications sur les sujets débattus à la Chambre et qui se terminent par de longues considérations psychologiques. De là ce mot expressif qui revient plusieurs fois sous sa plume : « *J'erre comme un somnambule dans le monde des affaires.* »

Il trouvait un milieu plus sympathique et mieux fait pour lui dans une société qui se réunissait dans sa maison tous les vendredis et où l'on s'occupait uniquement de philosophie. Là se rencontraient Ampère, les deux Cuvier, Royer-Collard, Guizot, Cousin, de Gérando, Thurot, Stapfer, des esprits les uns éminents, les autres simplement distingués. Ce fut la société d'Auteuil de la nouvelle génération; c'est de là que sortit tout armé le spiritualisme du XIXe siècle. Biran en était l'âme. Là seulement il jouissait de ce libre exercice de ses facultés qu'il avait vainement cherché dans la vie politique. Mais, s'il influait puissamment sur les membres de cette petite réunion, il subissait à son tour leur influence. Royer-Collard lui faisait connaître les systèmes de l'Écosse ; Stapfer, ceux de l'Allemagne, et Cousin, qui avait déjà en largeur d'esprit tout ce que Biran avait en profondeur, lui ouvrait sur bien des points, particulièrement dans l'ordre des vérités rationnelles et absolues, de nouveaux horizons.

En même temps, Biran se tenait au courant des publications contemporaines, et quelques-unes d'entre elles agirent assez fortement sur la direction que ses idées prirent à cette date (1818). Malgré l'opposition qu'il y avait entre un psychologue, un homme intérieur, comme lui, et un publiciste, un homme extérieur, comme de Bonald, les *Recherches philosophiques* de ce dernier qu'il lut attentivement, pour les combattre, appelèrent incontestablement son attention sur les institutions religieuses. Ce fut pour lui le point de départ d'une nouvelle évolution philosophique. Après avoir successivement professé la philosophie de la sensation et la philosophie de la volonté, il allait essayer d'établir celle de la religion, quand la mort l'enleva en 1824, à l'âge de cinquante-huit ans.

Biran n'avait publié lui-même que trois de ses opuscules : son *Mémoire sur l'habitude* (1803), premier tâtonnement d'une pensée qui se cherchait encore ; un *Examen des leçons de Laromiguière* (1817) et un *Article sur Leibniz* (1819), productions de sa maturité, où son esprit se déploie avec plus de force, mais sur un terrain circonscrit et limité. Quant aux ouvrages manuscrits, il faut en lire, dans l'introduction de M. Ernest Naville, la très curieuse histoire (1). Elle forme le digne pendant de celle des manuscrits d'Aristote et montre à quels dangers sont exposées, même dans une société civilisée, les œuvres les plus remarquables de l'esprit humain, quand elles tombent en des mains ignorantes ou insoucieuses.

(1) *Maine de Biran, sa vie et ses pensées.*

Biran venait à peine de fermer les yeux, quand un domestique de la maison reçut l'ordre de porter chez l'épicier, à titre de paperasses, des manuscrits dont on n'a jamais su le contenu. Chargé par M. Lainé, l'exécuteur testamentaire du défunt, de passer en revue les autres, ceux du moins qui se trouvaient à Paris, Cousin en dressa un catalogue consciencieux et déclara qu'il y avait là la matière de quatre volumes. Mais, par une négligence qu'on ne s'explique pas, la famille n'en fut pas instruite et rien ne fut publié. Dix ans après, en 1834, Cousin fit réimprimer l'*Examen des leçons de Laromiguière* et l'article sur Leibniz, en y ajoutant le *Traité des rapports du physique et du moral*. Enfin, étant parvenu non sans peine à se procurer les *Mémoires* couronnés de notre philosophe et quelques autres opuscules d'une moindre importance, il ajouta, en 1841, trois nouveaux volumes à celui qu'il avait publié en 1834, et le public éclairé put croire qu'il possédait cette fois les œuvres complètes du premier métaphysicien du temps.

Il n'en possédait que la moindre partie.

Un pasteur de Genève, Louis Naville, qui avait eu quelques relations personnelles avec Biran et qui se proposait d'écrire un article de revue sur sa métaphysique, eut l'idée de s'adresser à la famille du philosophe, pour savoir si elle ne pourrait pas lui procurer quelque pièce inédite, propre à relever le prix de son travail. Le succès dépassa de bien loin son attente. Il reçut, en 1843 et en 1844, plusieurs caisses remplies de manuscrits retrouvés, les uns chez les héritiers de M. Lainé, les autres au château de Grateloup. Le plus considérable était un ouvrage qui avait plus de valeur

que tous les écrits précédents de Biran et qui en contenait d'ailleurs toute la substance. C'était un livre où il avait refondu, vers 1812 et 1813, tous ses divers mémoires et qu'on peut considérer, suivant ses expressions, comme le principal monument de son passage sur la terre. Il est intitulé *Essai sur les fondements de la psychologie.* Plus tard, de nouvelles recherches firent découvrir un autre ouvrage, qui n'était qu'ébauché, mais où la pensée de l'auteur prenait une teinte religieuse dont le public devait être vivement frappé. C'était un travail que la mort avait interrompu et qui avait pour titre : *Nouveaux essais d'anthropologie.* C'est sur ces deux ouvrages, publiés en 1859 par M. Ernest Naville, fils de Louis Naville, sur le premier surtout, qui a le double avantage de résumer tous les travaux antérieurs de l'auteur et d'être presque achevé, que nous nous proposons d'appeler l'attention.

II

ESSAIS SUR LES FONDEMENTS DE LA PSYCHOLOGIE
VUES SUR LA MÉTHODE

En se séparant sur beaucoup de points de l'empirisme du XVIIIe siècle, Biran n'a garde de revenir purement et simplement à l'idéalisme du XVIIe. Il prend entre les deux une position intermédiaire et essaie même de les concilier au sein d'un éclectisme profond et original. Ce qui empêche, suivant lui, les philosophes de s'accorder, ce n'est pas la différence de leurs raisonnements;

c'est celle de leurs points de départ. Des esprits qui partent de principes opposés s'éloignent d'autant plus les uns des autres qu'ils mettent dans leurs raisonnements une plus grande rectitude. Or, quels sont les principes des philosophes idéalistes? Des notions *a priori*, des conceptions idéales dont on ne voit pas nettement le rapport avec la réalité et qui ne sauraient donner lieu qu'à une science purement logique. Et quel est le principe des philosophes empiriques? La sensation, c'est-à-dire un fait réel, mais que le sujet pensant ne peut connaître qu'ultérieurement, puisqu'il est d'abord identifié avec lui et en est indiscernable. Or, il ne faut partir ni des notions *a priori*, qui ne sont pas réelles, ni des faits de l'expérience sensible, qui ne sont pas réels pour le moi, tant qu'il ne s'est pas posé et connu lui-même. Il faut partir du sujet, du moi, qui n'est ni une conception idéale, ni un fait abstrait, après coup, de la réalité, mais une aperception immédiate du sens intime.

Ainsi, le moi, c'est-à-dire le fait primitif dans l'ordre de la connaissance, voilà pour Biran le premier et le principal objet de la psychologie; le sens intime, voilà sa première méthode et son principal instrument. Les idéalistes avaient essayé d'expliquer tout l'ordre moral par certaines notions universelles *a priori*; les partisans de l'expérience s'étaient efforcés de démontrer que ces notions s'expliquent elles-mêmes par un premier fait d'observation, qui est la sensation. Maine de Biran tâche à son tour de rendre compte de ces notions et de la sensation elle-même, en les rattachant à un fait plus profond, sans lequel le reste ne serait pas

pour nous ; car, sans la conscience, il n'y a pas de connaissance véritable. A la méthode *a priori*, qui est hypothétique, et à une méthode expérimentale inexacte et insuffisante, il substitue une méthode expérimentale plus satisfaisante et plus rigoureuse.

Insistons, avec Biran, sur cette question de la méthode ; car elle est capitale et toute la philosophie en dépend.

C'est avec raison, dit-il, que Descartes a été considéré comme le père de la philosophie moderne ; car c'est lui qui le premier l'a détournée des abstractions de la scolastique et l'a rappelée à l'étude expérimentale du moi, en formulant son fameux principe : Je pense, donc je suis. Seulement, au lieu d'entendre par ces mots *je suis* le simple fait d'avoir conscience de soi et d'exister pour soi, il y a vu l'affirmation raisonnée d'une réalité substantielle et absolue ; il a déserté le domaine de la réflexion pour revenir à celui de l'abstraction. Aussi ses disciples n'ont pas tardé à déduire de cette notion de substance la doctrine panthéistique de la substance une et universelle, la plus opposée qu'on puisse imaginer à la conception individualiste, impliquée dans le *cogito, ergo sum*.

Avec Leibniz, nous retrouvons, à ce qu'il semble, la réalité individuelle qui menaçait de nous échapper ; car ce n'est plus l'idée de substance, c'est celle de force qui sert de base à son système. Malheureusement cette idée, c'est moins en lui-même, dans l'activité vivante qui le constitue, qu'il en trouve l'original que dans le monde extérieur, où la force ne se déploie qu'avec des caractères généraux et abstraits, qui en

font une image terne et effacée de la force véritable. Comme Descartes, Leibniz ne touche aux faits primitifs du sens intime que pour les abandonner aussitôt et pour se livrer aux spéculations les plus aventureuses. Il est à peine besoin de parler de Kant qui, après avoir séparé le sujet et l'objet comme des réalités distinctes, finit par les regarder comme de simples abstractions et par n'admettre entre eux qu'une distinction purement logique.

On voit que Biran est assez sévère envers les philosophes qui ont suivi la méthode *a priori*. Il ne l'est guère moins à l'égard de ceux qui ont pratiqué la méthode expérimentale et, parmi lesquels, Locke et Condillac tiennent le premier rang.

Locke, dit-il, a très bien vu que la sensation ne peut rendre raison de toute la connaissance humaine. C'est pourquoi il a fait dériver cette dernière de la sensation et de la réflexion tout ensemble. Par malheur il n'entend pas la réflexion comme il faut l'entendre. Il reconnaît que nous avons par elle des idées très claires des facultés qui sont en nous ; mais, au lieu de voir dans ces facultés des énergies effectives du moi que nous saisissons directement en exercice, il les identifie avec leurs produits dont elles ne sont à ses yeux que des dénominations générales. C'est appliquer à l'étude de l'âme la méthode de Bacon, qui s'y adapte mal, et préparer la voie à la doctrine de Condillac. Celui-ci, en effet, ne trouvant dans l'âme, telle que Locke la conçoit, que des abstractions et point de facultés réelles, que des produits morts et point de forces vives, expliquera ces produits par le jeu d'une force agissant du

dehors et engendrant non seulement la sensation, mais encore l'attention, la comparaison, la volonté, en un mot, les opérations que l'expérience interne, sérieusement consultée, attribue sans hésiter à l'être que nous sommes, au moi lui-même.

Les erreurs de Condillac ont donc leur source dans la méthode de Bacon. Elles viennent de ce que l'on a appliqué cette dernière, qui convient aux seules sciences physiques, à la psychologie, et de ce que l'on a procédé à la recherche des causes dans l'étude de l'âme de la même manière que dans celle de la nature. Comment n'a-t-on pas vu que, dans l'étude de la nature, la détermination des causes est la fin de la science, tandis que, dans celle de l'âme, elle en est le commencement? Comment n'a-t-on pas compris que, dans la première, les causes des faits ne sont jamais que des faits généralisés, tandis que, dans la seconde, les causes sont des réalités individuelles et vivantes? Ce sont là deux sens du mot *causes* qu'il faut soigneusement distinguer et qui n'ont rien de commun. Il ne faut donc pas procéder en psychologie comme en physique : on n'arriverait par là qu'à des faits de plus en plus abstraits et généraux, c'est-à-dire de plus en plus vides de réalité. Il faut étudier les faits individuels et primitifs et on y trouvera immédiatement la cause cherchée, c'est-à-dire le principe générateur des phénomènes intellectuels, principe par lequel on transformera la psychologie, comme Lavoisier, par son principe générateur des acides, a transformé la chimie tout entière. Or, pour étudier les faits primitifs, il faut recourir au seul moyen que nous ayons pour cela, au sens intérieur,

c'est-à-dire à la faculté de saisir directement la pensée par la pensée. C'est pour n'avoir pas suffisamment consulté ce sens intérieur, qui porte sa certitude en lui-même, qu'on a abouti à des idées ou fausses et chimériques ou hypothétiques et conditionnelles. Pour bien philosopher, en effet, il faut interroger chaque faculté sur ce qui est de son domaine ; or les choses de l'âme sont du domaine du seul sens intime, et c'est bien à tort que les profanes s'imaginent que l'observation extérieure peut les saisir. Un homme du monde est ridicule, quand il prétend mesurer à son échelle, qui est celle des sens et de l'imagination, des ouvrages de pur raisonnement ou de réflexion intime. Il y a, en effet, une évidence mathématique et une évidence psychologique fort différentes de l'évidence qui s'attache aux perceptions sensibles. Ce qui est clair pour les sens, c'est le composé ; ce qui est clair pour le raisonnement et la réflexion, c'est le simple, soit le simple abstrait, comme en mathématiques, soit le simple réel, comme en psychologie. C'est pourquoi il y a une science mathématique pure et une science mathématique mixte, l'une plus claire et plus certaine pour l'esprit pur, à cause de la simplicité de son objet, l'autre moins certaine en elle-même, mais plus claire pour les sens, parce qu'elle porte sur des éléments hétérogènes. C'est pourquoi aussi il y a une psychologie pure, à savoir, la science de l'esprit pur ou du moi, qui est évidente pour le sens intime, bien qu'elle déconcerte les sens et l'imagination, et une psychologie mixte, à savoir, la science de l'homme physique et de l'homme moral considérés dans leur connexité, laquelle offre plus de

prise à l'imagination et aux sens, mais est réellement plus obscure et plus inconsistante que l'autre.

La méthode de Maine de Biran est, comme on peut le voir, tout à fait digne de considération. Elle diffère notablement de celle de Condillac ; car, au lieu d'opérer sur des éléments purement logiques, elle opère sur la réalité vivante, et, au lieu d'expliquer par des actions venues du dehors les phénomènes de notre nature, elle en trouve la raison dans les profondeurs de notre activité interne. Elle se rapproche de celle de Descartes, en ce qu'elle part du moi, c'est-à-dire d'un être qui échappe à l'imagination et que la réflexion seule saisit, et en ce qu'elle met les pures clartés de celle-ci fort au-dessus des lueurs douteuses de celle-là. Cependant Biran se distingue avantageusement de son devancier, en ce qu'il fait la part plus grande à l'expérience et ne se hâte pas, comme lui, de quitter le terrain solide de l'observation intérieure pour s'élever à des notions générales hasardées et hypothétiques. C'est pourquoi on peut le regarder comme le principal promoteur de cette méthode psychologique qui a eu depuis une si brillante fortune. Ajoutons qu'il s'est fait de cette méthode une idée plus juste que plusieurs de ses successeurs. Il ne faut pas, en effet, se le dissimuler, ces mots *méthode psychologique* offrent plusieurs sens assez différents ; ils désignent par exemple, en même temps que la méthode de Biran, celle des Ecossais et de Jouffroy. Voyons en quoi ces deux méthodes diffèrent et laquelle mérite la préférence.

Les philosophes écossais croient que, si les sciences morales sont moins avancées que les sciences physi-

ques, cela tient à ce qu'elles ne suivent pas la méthode de ces dernières; qu'elles la suivent donc et elles ne tarderont pas à les atteindre. Or, la méthode des sciences physiques consiste à observer les phénomènes matériels et à déterminer par induction les lois qui les régissent, sans se préoccuper ni de leurs causes ni de l'essence de la matière. Les sciences morales devront donc, de leur côté, se borner à observer les faits psychologiques et à en induire les lois, sans s'inquiéter ni de leurs causes ni de la nature de l'âme elle-même. Cette conséquence, nous ne l'imposons pas aux Écossais et à Jouffroy; ils la tirent eux-mêmes. Reid et Stewart, si prodigues de détails, quand il s'agit de décrire l'imagination ou l'association des idées, ne parlent guère que pour mémoire de la spiritualité de l'âme. Ils l'admettent plutôt comme hommes et comme chrétiens que comme philosophes et semblent y voir un mystère inaccessible à la raison humaine. Jouffroy, bien que plus hardi que ses maîtres de l'Écosse, recule devant la question de l'immortalité du principe pensant et déclare qu'il faut la laisser mûrir quelque temps encore, la science n'étant point pour le moment en mesure de l'aborder. Ce philosophe ne s'aperçoit pas qu'en s'en tenant à la méthode inductive, c'est-à-dire à la méthode des sciences physiques, la science ne sera pas plus en mesure d'aborder cette question dans mille ans qu'aujourd'hui. L'immortalité de l'âme, en effet, repose sur sa causalité, son unité, son identité : or, ce sont là des attributs qui se constatent; ils ne s'induisent pas. Pour résoudre de telles questions, il ne faut pas recourir à la méthode des Écossais, qui n'est

que la méthode de Bacon généralisée, mais à la méthode de Biran qui est celle de Descartes perfectionnée.

III

L'EFFORT MUSCULAIRE; LE MOI ET LE NON-MOI

Reprenant ce principe de Descartes : Je pense, donc j'existe, Biran cherche à caractériser plus exactement cette pensée pure et vraiment substantielle que n'altère aucune représentation sensible et dans laquelle l'existence est impliquée, et il trouve qu'elle s'identifie, à sa source, avec le sentiment d'un mouvement accompli, d'un effort volontaire. L'effort volontaire, voilà le fait primitif cherché, celui qui nettement aperçu nous fait apercevoir nettement notre moi et met notre personnalité en pleine lumière. Or, il nous est révélé par le sens intime.

Ce sens intime, Biran l'appelle, d'un nom plus expressif, le sens de l'effort, le sens de ce fait dont la cause s'affirme et devient moi par la distinction qui s'établit entre le sujet de cet effort libre et l'objet qui lui résiste immédiatement, c'est-à-dire son corps. Ce sens est aussi réel que les sens extérieurs, et s'il n'a point encore reçu de nom particulier, c'est précisément parce qu'il nous est trop intime, parce qu'il est trop près de nous, parce qu'il est nous-mêmes. Comme tous les autres sens, il se connaît par son exercice. Il serait, en effet, aussi difficile à un paralytique de naissance, si un tel être pouvait exister, d'avoir l'idée

de l'effort, par lequel le moi meut ses organes, qu'à un aveugle-né d'avoir l'idée de la couleur. Cependant, comme on explique, sinon la vision qui est inexplicable, au moins ses conditions extérieures, on peut analyser, à défaut de l'effort qui est indécomposable, les conditions organiques suivant lesquelles il se produit.

Les sens extérieurs fonctionnent dans les limites du système nerveux cérébral; quant au sens de l'effort, il est circonscrit dans cette partie du système musculaire que l'action de la volonté met en jeu. Pour que les premiers entrent en exercice, une excitation nerveuse et une excitation cérébrale, venues d'une cause extérieure, sont absolument nécessaires; pour que le second s'exerce, il faut ùn acte de volonté. Supposons qu'une cause étrangère, qu'un stimulus quelconque, agisse sur l'organe musculaire, il y aura mouvement et sensation de mouvement; mais y aura-t-il sentiment d'un effort voulu? Pas le moins du monde : « dans l'effort, tel que nous l'apercevons et le reproduisons à chaque instant, il n'y a point d'excitation, point de sentiment étranger et pourtant l'organe musculaire est mis en jeu, la contraction opérée, le mouvement produit, sans aucune autre cause que cette force propre qui se sent ou s'aperçoit immédiatement dans son exercice, et aussi sans qu'un signe puisse la représenter à l'imagination ou à quelque sens étranger au sien propre (1). »

Nous savons, par une expérience journalière, que nous ne pouvons ni nous donner ni nous ôter à notre

(1) Maine de Biran, *Œuvres inédites*, t. I, p. 211.

gré les impressions qui nous affectent; que nous ne sommes ni les créateurs ni les artisans des sensations de toute sorte qui se succèdent en dedans de nous, non plus que des images qui y sont étroitement liées. Nous savons, par cette même expérience usuelle et par les observations plus précises de la physiologie, qu'on peut produire en nous de telles modifications par des excitants appropriés et appliqués du dehors. Il n'en est pas de même de l'effort; il ne vient pas du dehors, mais du dedans; il n'a pas son principe dans le non-moi, mais dans le moi lui-même : « Le sens de l'effort, dit Maine de Biran, ne peut être-mis en jeu que par cette force intérieure et *sui generis* que nous appelons volonté et avec laquelle s'identifie complètement ce que nous appelons moi (1). »

Cette puissance de l'effort, cette faculté de commencer, de continuer, de suspendre et de recommencer une série de mouvements et d'actions est un fait comme celui de l'existence même et en a toute l'évidence. Elle est indépendante des forces extérieures et demeure toujours maîtresse de résister à leurs excitations si énergiques qu'elles soient. Qu'on porte un stimulus sur un organe, il en résultera une série de contractions purement organiques dans le mort, sensibles dans le vivant, mais enfin nettement déterminées dans les deux cas; les lois physiologiques ne permettent pas qu'il en soit autrement. Mais, quant aux mouvements musculaires qui viendront après dans le vivant, la détermination en est impossible. Pourquoi? Parce que entre

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 214.

l'action du stimulus et ces mouvements il y a la puissance de l'effort, la volonté, et que l'interposition de cette puissance jette une perturbation profonde dans l'accomplissement des lois physiologiques. Comment prévoir, dit notre philosophe, les mouvements musculaires que l'action du feu produira, dans une circonstance donnée, sur la main d'un homme, tant qu'on n'a pas dégagé cette grande inconnue qu'on appelle la puissance de l'effort, puissance qui faiblira peut-être à l'instant, mais qui peut-être aussi se raidira, comme dans le cas de Mucius Scévola, et maintiendra la main immobile sur le brasier ardent? Il y a donc en nous, ajoute-t-il, une puissance particulière, une force *sui juris,* qui domine la sensibilité et l'enchaîne à ses lois propres. C'est la puissance d'agir par soi-même, de faire effort, de vouloir, laquelle se sent une, identique, active, c'est-à-dire spirituelle, et n'est autre que le moi lui-même.

A ces vues remarquables touchant le moi, Biran en ajoute d'autres, qui ne sont pas moins dignes d'intérêt, touchant le non-moi. Avant notre philosophe, la discussion portait généralement, entre les idéalistes et leurs adversaires, sur la question de l'existence de l'univers pris dans sa totalité. Biran, lui, serre la question de plus près. Au lieu de se demander ce qu'il faut penser de l'existence de l'universalité des corps, il recherche ce qu'il doit croire de l'existence du sien propre, de celui qui lui sert d'intermédiaire pour connaître tous les autres. Poser ainsi le problème, c'était lui donner une face nouvelle et faire un pas décisif vers sa solution.

Le moi, dit Biran, est un être simple; mais il ne s'aperçoit comme tel qu'en s'apercevant comme sujet de l'effort et en opposition avec un terme composé et multiple sur lequel ce dernier s'exerce. Ce terme composé et multiple n'est pas autre chose que le corps auquel le moi est uni et qui oppose à son effort une certaine résistance. Le moi et le corps nous sont donc donnés ensemble, l'un avec la simplicité qui lui est propre, l'autre avec la multiplicité qui le caractérise. Ce n'est pas que notre corps nous apparaisse, au premier moment, tel que la vue et le toucher nous le révéleront plus tard; mais il nous apparaît déjà, suivant l'heureuse expression de Leibniz, comme la continuité de ce qui résiste, *continuatio resistentis.*

Le sujet de l'effort a d'abord l'aperception du continu résistant, qui est son corps propre, comme d'un tout encore sans limites et sans distinction de parties, contenu dans un espace interne et invisible. De même qu'il lui faut un certain apprentissage pour localiser dans l'étendue extérieure les divers objets de ses sens, il lui faut un certain exercice pour localiser dans une certaine étendue intérieure ses propres impressions. Il faut qu'il se soit mis lui-même successivement hors de chaque système d'organes, pour arriver à les mettre aussi hors les uns des autres, à connaître leurs limites respectives et à y rapporter ses impressions diverses.

Les sensations seules ne suffisent pas, suivant Biran, pour nous donner l'idée des différentes parties de notre corps : ces dernières ne nous sont connues que parce que l'effort volontaire agit successivement sur chacune d'elles. C'est ce qu'on peut remarquer dans certains cas

de paralysie partielle, où la sensibilité subsiste dans les organes lésés, pendant que la force locomotrice est oblitérée. L'individu n'a plus alors le sentiment de l'existence distincte de ces parties, bien qu'elles participent encore à la vie et à la sensibilité générales. Biran cite un malade, atteint d'une de ces paralysies partielles, qui poussait des cris de douleur, quand on lui serrait les doigts sous sa couverture, sans pouvoir dire quelle était la partie de son corps qui avait été ainsi comprimée. C'est là une preuve manifeste que ce n'est pas la sensation, l'impression passive, mais le sentiment de l'effort qui révèle au moi les différentes parties de l'organisme auquel il est uni et qui a dû, dans le principe, lui révéler cet organisme dans son ensemble.

Voilà certainement une théorie aussi importante qu'originale, et on conviendra, pour peu qu'on y réfléchisse, qu'elle marque un progrès sérieux dans l'histoire de la pensée humaine. Maine de Biran, en effet, a changé le point de départ de la philosophie et, en changeant son point de départ, il l'a transformée tout entière. Condillac était parti de l'étude d'une statue qu'il avait animée et douée peu à peu; Descartes était parti de l'âme qu'il avait trop vite séparée du corps, sans se demander s'il pourrait les unir derechef; Biran part de l'âme considérée dans ses rapports d'action et de réaction avec le corps. A la statue de Condillac, c'est-à-dire à une hypothèse, à l'âme de Descartes, c'est-à-dire à une abstraction, il substitue l'homme, c'est-à-dire une réalité vivante.

Et quelle série de changements heureux ce premier

changement n'entraîne-t-il pas à sa suite ! Avant Biran, la plupart des philosophes confondaient la volonté et l'inclination. Biran — nous le verrons plus tard — les distingue, en montrant que la première est le principe de l'effort et la seconde le principe contre lequel l'effort se déploie et qu'elles sont en raison inverse l'une de l'autre. Avant lui, la plupart des penseurs n'étudiaient la liberté qu'au terme de leurs spéculations et la compromettaient, en la soumettant à l'action irrésistible soit de Dieu, soit de la nature. Biran — nous le verrons — la met pour ainsi dire hors d'atteinte, en la posant comme un fait immédiat et évident enveloppé dans l'acte même de l'effort, et non comme une conséquence obscure et lointaine de la science. Avant Biran, la plupart des métaphysiciens méconnaissaient la personnalité de l'homme : ils l'absorbaient, comme Malebranche, dans le sein de la divinité, ou, comme les disciples de Condillac, dans le sein de l'univers. Biran la défend, en se fondant sur le sentiment de l'effort, qui ne serait pas possible sans une cause se connaissant elle-même et disant : moi, c'est-à-dire sans une véritable personne. Avant Biran, certains philosophes séparaient le corps et l'esprit par un abîme si profond qu'il n'y avait plus entre eux aucune communication réelle, et qu'ils se développaient parallèlement, sans jamais se toucher : c'était l'erreur des cartésiens. D'autres étaient si frappés de la corrélation de la vie corporelle et de la vie spirituelle qu'ils les identifiaient entre elles et ne voulaient voir dans le moral que le physique se montrant par un certain côté : c'était l'erreur des sensualistes du XVIIIe siècle. Biran

ne sépare pas l'esprit et le corps, mais il ne les confon pas non plus : il les distingue, et cela sans s'appuye sur de grands raisonnements, sans remonter à des prin cipes abstraits et compliqués, mais en partant toujour du simple fait de l'effort, qui enveloppe, dans les limite mêmes de l'être humain, une force qui agit et une force qui résiste, un *moi* un qui se connaît à ce titre et un non-moi multiple connu comme tel. Par ce seul fait, l'idéalisme et le matérialisme semblent coupés à la racine et mis dans l'impossibilité de se développer.

IV

IDÉES RÉFLEXIVES : LA CAUSE, LA SUBSTANCE, L'UNITÉ, L'IDENTITÉ, LA LIBERTÉ

On a déjà dû se faire une idée assez haute du génie philosophique de Maine de Biran, en voyant comment il a déduit du seul principe de l'effort la distinction de la liberté et de la nécessité, du moi et du non-moi. On en aura une idée plus relevée encore, quand nous aurons montré comment il en fait sortir l'explication des notions de substance, de cause, d'unité et d'identité, qui sont le fond de la métaphysique. Ces notions premières et originales, les sensualistes les ont confondues, sous le nom d'abstractions, avec les notions secondes et dérivées que la généralisation nous donne, et les idéalistes leur ont refusé toute origine, en les déclarant innées. Biran, lui, les tire du sentiment du moi ; il soutient qu'elles peuvent toujours y être rame-

nées, comme à leur type constant et individuel, et ne sont que le fait primitif du sens intime analysé et exprimé avec ses divers caractères.

Ce sont les deux notions de cause et de substance qu'il étudie d'abord. Il remarque, avec une rare pénétration, que la différence essentielle qui sépare Descartes et Leibniz, consiste en ce que la notion de substance domine chez le premier, tandis que celle de force domine chez le second. Il juge que ces deux philosophes ont également tort de partir de l'absolu, au lieu de partir d'un fait d'expérience ; mais la doctrine de Leibniz lui paraît la plus plausible et la plus analogue à la sienne ; car la force implique, comme son complément et son actualisation, l'effort, c'est-à-dire le fait même du sens intime. L'idée de force en effet ne peut, suivant Biran, être prise originellement que dans le sentiment de notre force propre, que dans la conscience du sujet faisant effort, et, lors même qu'elle est entièrement abstraite du fait de conscience, arrachée à sa base naturelle et transportée au dehors, elle conserve encore l'empreinte de son origine. Cela est si vrai que nous avons bien de la peine à concevoir, dans les corps qui remplissent l'espace, une force quelconque, soit d'impulsion, soit de choc, soit de traction, sans hypothétiser en eux cette force individuelle constitutive de notre moi. L'origine de l'idée de force est donc là et pas ailleurs. Quant à l'idée de substance, elle peut dériver de l'un ou l'autre des deux éléments du fait de conscience. Elle se rapporte à ce qui sert de centre aux modifications diverses, à ce qui constitue leur support commun, leur *substratum* véritable ; or, il

y a quelque chose de tel dans chacun des deux termes de l'effort, dans le principe agissant et dans le continu résistant. C'est donc du sentiment de ces deux termes, du dernier surtout, que l'esprit tire originairement l'idée de substance.

Ainsi ces deux idées-mères de force et de substance, qui ont donné lieu à tant de contestations, quand on les a prises dans l'absolu, et qui ont été niées, quand on a voulu les ramener aux représentations sensibles, paraissent, suivant Biran, aussi claires que positives, quand on les rapporte à leur original, puisqu'elles ne sont que le fait du sens intime, vu sous quelqu'un de ses aspects. Il est vrai de dire pourtant que ces idées s'altèrent et s'obscurcissent, quand on les déplace et qu'on les transporte du domaine du concret dans celui de l'abstrait. Faites abstraction des éléments qui vous constituent comme moi individuel, comme force vivante, vous ne concevez plus que l'exercice d'une force nue ; appliquez cette notion abstraite de force en exercice à quelqu'un des objets qui frappent vos sens, et vous voilà dans le champ de l'hypothèse. Plus vous vous éloignez du centre psychologique, plus l'évidence diminue. Ce qui a lieu pour l'idée de cause a lieu également pour celle de substance : elle est d'autant plus obscure qu'elle est plus loin de sa source.

Après avoir déterminé, on a vu avec quelle clarté et quelle profondeur, l'idée de cause et celle de substance, Biran insiste sur la première d'une manière spéciale et s'efforce de l'éclaircir et de l'approfondir encore. Il réfute, en quelques mots, les idéalistes de l'école de Kant et s'attache à montrer que leur doctrine repose

sur la négation non motivée d'un fait d'expérience. Considérer, dit-il, le principe de causalité comme une simple manière dont l'esprit voit les choses, sans que cela tire à conséquence pour leur existence même, le regarder comme une simple forme de l'entendement, comme un simple principe régulateur de nos connaissances, c'est substituer une sorte d'entité logique à un fait ; c'est se mettre sans raison ou plutôt contre toute raison hors du champ de la réalité positive et se condamner à n'y plus rentrer; c'est, en un mot, trancher le nœud de la question des fondements de la science, au lieu de le délier. Mais c'est surtout contre les philosophes de l'école de Bacon qu'il dirige son argumentation : Quoi, dit-il, de plus différent ou plutôt de plus opposé que l'idée d'une succession et celle d'une force productive; que l'idée d'une loi, c'est-à-dire d'un simple fait généralisé, et celle d'une cause vraiment efficace, qui engendre les faits! Les baconiens eux-mêmes ne le reconnaissent-ils pas, quand ils déclarent qu'il reste toujours, à la tête de chaque espèce de phénomènes, une inconnue dont on désespère de déterminer la valeur? Mais pourquoi en désespère-t-on? C'est qu'on sent confusément que cette inconnue, cet x, ne peut être comparée à aucune dès idées sensibles sous lesquelles se représentent les phénomènes extérieurs (1). Cela ne prouve-t-il pas qu'il y a des causes distinctes des phénomènes et que ceux-là mêmes qui les nient ne confondent pas avec eux? Dira-t-on qu'elles sont mystérieuses, obscures, voilées d'ombre? Mais il

(1) *Œuvres inédites*, t. 1, p.

n'y a point de mystères, point de voiles, point d'ombres là dedans. Il suffit d'y porter le flambeau de l'observation intérieure pour tout éclairer. Il nous montre que l'idée de cause a son type unique dans le sentiment du moi, dans la conscience de l'effort, type très clair à son origine, bien qu'il soit ensuite obscurci par les images avec lesquelles il se combine dans son développement.

Biran prend ensuite corps à corps le plus célèbre adversaire que le principe de causalité ait rencontré dans l'histoire, David Hume, et réfute un à un tous ses arguments. D'après ce philosophe, s'il y avait, dans le monde, de véritables causes, nous les connaîtrions ou par le témoignage des sens ou par celui de la conscience. Or, les sens ne nous en disent rien : ils nous révèlent des rapports de succession, mais nullement des rapports de causalité. Quant à la conscience, elle nous atteste bien l'action de nos volitions sur nos organes ; mais c'est là un fait d'expérience analogue aux autres faits de la nature et dont il n'y a rien à conclure. — Que ce soit là un fait, Biran en prend bonne note, mais qu'il soit analogue à tous ceux de la nature, il le conteste énergiquement. C'est un fait *sui generis*, qui diffère de ceux de la nature, comme le sentiment du moi diffère de celui du non-moi, comme la liberté morale diffère de la fatalité organique.

Hume insiste : Si notre puissance causatrice, dit-il, nous était connue en elle-même, il faudrait que l'effet fût prévu dans l'énergie de sa cause, c'est-à-dire prévu avant d'exister. — Il ne s'agit pas, répond Maine de Biran, de prévoir ce qui sera, mais de voir ce qui est. Or, ici, ce qui est, c'est une cause en acte, et cette

cause en acte nous apparaît réellement. — Si nous étions réellement causes, ajoute Hume, nous saisirions le lien de notre causalité avec ses effets et nous connaîtrions les nerfs et les muscles, c'est-à-dire les moyens dont nous nous servons pour les réaliser. Or, ces effets et ces moyens nous échappent complètement. — A cela Biran répond que, si nous ne connaissons pas clairement le fait volontaire dans sa totalité, il ne s'ensuit pas que la partie que nous en connaissons clairement par la conscience ne soit pas positive et certaine.

En terminant cette polémique, Biran relève vivement ces paroles du sceptique anglais : « Nous ne sentons réellement aucun pouvoir en produisant les mouvements de nos corps et en appliquant nos membres à diverses fonctions : l'idée de force et de pouvoir ne dérive donc d'aucune conscience intérieure. » — Que Hume, dit Biran, ne sente pas qu'il a le pouvoir de mouvoir ses membres à volonté, cela est peu probable ; car tout homme qui ne dort pas et qui n'est pas paralytique sent en lui-même ce pouvoir de la manière la plus claire. Il est donc à croire seulement que Hume voudrait concevoir ce pouvoir sous une idée qui n'est pas la sienne ou par quelque faculté autre que le sens qui la saisit, et que, ne pouvant y réussir, il se décide à le nier. Il suffirait, par conséquent, de lui faire voir que ce pouvoir ne saurait être perçu par les sens extérieurs ni représenté à l'imagination, comme notre sceptique le voudrait peut-être, mais qu'il n'en existe pas moins ; car un sens spécial, le sens de l'effort, nous l'atteste invinciblement.

Il en est, suivant Maine de Biran, des idées d'unité

et d'identité comme de celles de substance et de cause : elles ont également leur origine dans le moi. C'est parce que le moi nous apparaît primitivement comme un et le même, que nous avons les idées d'unité et d'identité et que nous les transportons et les étendons ensuite, par une sorte de généralisation, aux objets de la nature. Otez, en effet, le moi, il n'y a plus d'unité nulle part, mais une multitude confuse, dépourvue de centre où elle aille se représenter. Leibniz avait défini très profondément la perception : « la représentation du multiple dans l'unité. » Ne pourrait-on pas dire aussi, se demande Biran, avec non moins de profondeur, que l'unité attribuée à chaque objet est la représentation du moi dans le multiple objectif? Le type primordial de toute identité, comme de toute unité, se trouve dans le moi. C'est d'après l'identité primitive du moi que nous concevons l'identité secondaire que nous attribuons aux objets; c'est d'après elle aussi que nous formons l'idée abstraite et générale d'identité dont on part quelquefois pour contester l'identité même du sujet qui en a fourni le premier modèle.

C'est également dans le fait de l'effort que nous trouvons le premier type de l'idée de liberté. Si je meus un de mes membres comme je l'entends, si je transporte mon corps où je veux, je me sens libre; si je suis poussé et entraîné où je ne veux pas, je me sens non libre ou nécessité. Le sens intime me donne de ces deux états l'idée la plus claire. Cette idée ne s'obscurcit que quand je la transporte du domaine de la conscience dans le domaine de l'absolu ou dans celui des sens. Alors seulement je m'avise de mettre la liberté en

problème, sans m'apercevoir que c'est mettre en problème un fait analogue, bien plus, identique à celui de l'existence, puisqu'il consiste dans le pouvoir que j'ai d'agir, de créer l'effort, qui constitue le moi lui-même : « Si ce sentiment du pouvoir me trompait, dit très bien Biran, si je pouvais douter encore si, au moment où je me détermine, où je fais effort, c'est un autre être, une autre puissance invisible qui est cause de ma détermination, qui exerce mon effort ou exécute mon vouloir, je pourrais douter également si, lorsque je sens ou aperçois mon existence individuelle, ce n'est pas un autre être qui existe à ma place (1). »

A ces raisons déjà bien convaincantes, Biran en ajoute d'autres qui ne le sont pas moins. Celui qui nie la liberté, dit-il, l'affirme par cela même. Il ne peut, en effet, la nier sans en avoir l'idée, et il ne peut en avoir l'idée sans l'avoir tirée du sentiment de l'effort, qui n'est pas sujet à discussion, puisque c'est un fait. Les objections élevées contre notre activité libre viennent de ce que la passivité tient dans notre nature une grande place. Presque tous nos sens sont pour nous des sources de modifications passives, et un seul, celui de l'effort, nous révèle notre activité propre. Mais, bien que ce dernier sens ait seul cette propriété, bien qu'il soit obscurci par tant d'impressions étrangères venues des autres sens, il suffit pour nous assurer que, s'il y a un fond de passivité invincible à toute notre activité, il y a aussi un fond d'activité insurmontable à toute notre passivité.

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 291.

Ces objections viennent encore de ce qu'on ne s'est pas placé, pour découvrir la liberté, au véritable point de vue. Au lieu de la chercher dans la volonté, c'est-à-dire dans le sentiment d'un pouvoir actif et soi-mouvant, on l'a cherchée dans le sentiment tout passif du désir qui accompagne les impressions sensibles et nous porte vers leurs objets, et on n'y a pas trouvé ce qui, en effet, n'y était pas. Au lieu de la chercher dans le fait où elle se manifeste et avec lequel elle s'identifie, on l'a cherchée aussi dans la notion idéale de liberté, primitivement extraite du fait lui-même, et on a nié celui-ci au nom de celle-là, comme si on pouvait nier, en se fondant sur une notion idéale et abstraite, le fait réel d'où elle a été tirée! De ces deux erreurs, celle qui consiste à nier la liberté, parce qu'on a identifié la volonté et le désir, est celle des sensualites ; celle qui consiste à la nier, au nom d'une conception abstraite de la liberté même, est celle des idéalistes.

Telle est la théorie des idées premières ou réflexives que Biran a développée dans son grand travail sur la psychologie pure. Cette théorie est, comme on a pu voir, extrêmement remarquable. Elle met parfaitement en lumière cette vérité, que les idées de substance, de cause, d'unité, d'identité et de liberté ont un type originel, qui est le moi, dont chacune d'elles est l'empreinte, et ne sauraient être confondues avec les idées abstraites et générales. A vrai dire, ces idées ne sont associées à d'autres que par simple agrégation, non par généralisation, et elles s'en abstraient elles-mêmes, au lieu d'en être abstraites. Le moi est, en effet, suivant l'expression de Kant, qui n'est pas toujours resté fidèle

à cette heureuse distinction, *abstrahens* plutôt qu'*abstractus*. Cependant cette théorie soulève plusieurs difficultés que nous ne pouvons dissimuler et offre plusieurs lacunes que nous ne saurions passer sous silence.

Et d'abord cette activité, qui fait le fond du système de Biran et qu'il a passé sa vie à établir, à l'encontre de Condillac et de son école, est moins, à ce qu'il semble, l'activité considérée en elle-même que l'activité envisagée dans ses effets physiologiques. Biran aurait dû, à notre avis, pour éviter à ce sujet toute méprise, montrer que, outre l'activité qui fait effort contre un résistant externe, il y en a une qui fait effort contre un résistant interne, contre la passion, contre les images, contre les idées qui s'y associent. C'est, en effet, celle-là qui est la véritable activité, la véritable liberté, celle que, suivant les grands enseignements du Portique, on peut conserver jusque dans les fers, tandis que l'activité, la liberté, telle que Biran la décrit, serait à la merci d'un despote ou d'une simple paralysie, puisqu'on cesse de l'avoir, suivant lui, dès qu'on ne peut plus se remuer et dès qu'on est poussé ou entraîné.

De plus, la théorie de Biran paraît moins une théorie des idées réflexives et de l'intelligence, qui en est la source, qu'une théorie de la volonté. La volonté, en effet, y engendre l'intelligence : l'homme comprend, parce qu'il veut. C'est la doctrine que nous avons déjà rencontrée, sous une forme moins sévère et moins abstraite, chez Laromiguière. Nous n'y reviendrons pas. Nous avons suffisamment montré que l'activité, envisagée seule et pour ainsi dire *in abstracto*, peut

produire des actes, mais rien de plus ; que, pour qu'elle produise des actes intellectuels, il faut qu'elle soit douée d'intelligence ; ce qui revient à placer, à la source de notre vie intellectuelle et morale, deux facultés, au lieu d'une, l'intelligence et l'activité, au lieu de la seule activité. L'erreur de Biran sur ce point paraît encore plus difficile à justifier que celle de Laromiguière ; car il s'est plus attaché que ce dernier à distinguer la volonté de l'instinct, l'activité réfléchie de l'activité spontanée, et c'est de la première qu'il fait tout sortir. Or, qu'est-ce qu'une activité réfléchie, qui produit la réflexion, au lieu d'en être éclairée ? Qu'est-ce qu'une volonté dont l'acte consiste à vouloir sans idée préconçue, c'est-à-dire sans que le voulant sache ce qu'il veut ? Biran semble avoir entrevu quelque part la difficulté et songé à faire de la volonté et de la perception deux principes contemporains ; mais c'est là une idée qui n'a fait que traverser son esprit et à laquelle il n'a pas cru devoir s'arrêter.

Ajoutons que la théorie des idées premières, telle que Biran l'a conçue, offre d'assez grandes lacunes. Ainsi, ces idées ne se présentent pas d'abord à notre esprit à l'état de simples notions, mais comme éléments constitutifs de certains jugements. Primitivement, je n'ai pas seulement l'idée de cause, je juge que tout fait a une cause ; je n'ai pas seulement l'idée de substance, je juge que tout phénomène se rapporte à une substance. Or, quelle est la véritable nature de ces jugements ? Sont-ils dus à cette expérience intérieure, d'où Biran dérive les idées qui entrent dans leur composition, ou viennent-ils d'une faculté plus haute ? N'ont-ils qu'une

valeur relative ou ont-ils une valeur absolue? Mais comment, dans le premier cas, échapper au scepticisme de Kant, et comment, dans le second, rester fidèle à cette méthode expérimentale hors de laquelle Biran ne voit point de salut pour la philosophie? Voilà des questions qu'une théorie complète des idées premières appelait naturellement et que Biran, à ce qu'il semble, aurait dû se poser. Mais alors il n'eût pas fait seulement son œuvre, il eût fait celle de ses successeurs; il n'eût pas seulement réintégré l'élément volontaire, il eût encore réintégré l'élément rationnel dans l'âme humaine et dans la science de l'homme.

V

ÉVOLUTION PSYCHOLOGIQUE : SYSTÈME AFFECTIF, SYSTÈME SENSITIF, SYSTÈME PERCEPTIF ET SYSTÈME RÉFLEXIF

Le système de Maine de Biran, qui nous a déjà paru si remarquable par la simplicité de son principe et par la richesse de ses conséquences, va encore se montrer à nous sous un aspect nouveau et non moins digne de considération. Après avoir traité de la psychologie pure, l'auteur traite de la psychologie mixte; après avoir étudié le moi en tant qu'il se distingue du non-moi, il l'étudie en tant qu'il se mêle plus ou moins à lui dans ce composé vivant qu'on appelle l'homme.

Rien de plus curieux, chez Biran, que les quatre phases de l'évolution interne par lesquelles l'être humain s'élève de la vie sourde et inconsciente du germe organique à l'état de cause intelligente et à la dignité de personne : je veux parler du système affectif, du système sensitif, du système perceptif et du système réflexif.

Antérieurement au déploiement de l'effort et à l'apparition du moi, il se produit déjà des impressions et, par suite, des mouvements instinctifs au sein de la combinaison vivante. Il y a aussi plaisir et douleur à un degré quelconque; car vivre, c'est sentir. Seulement de tout cela l'être vivant ne sait rien,

Vivit et est vitæ nescius ipse suæ.

Cette première vie est appelée par Biran état ou système affectif. L'affection, qui la caractérise, pourrait se définir la sensation sans le moi, c'est-à-dire sans le sentiment de l'individualité personnelle. — Et ce n'est point là une vaine abstraction, c'est un mode réel d'existence; car il a été le nôtre, à l'origine, et il est encore celui d'une multitude d'êtres vivants. Nous tendons même à y revenir toutes les fois que notre intelligence baisse, que notre pensée sommeille, que notre volonté se détend et que le moi est absorbé et comme noyé par le flot des impressions sensibles.

Considérons donc l'être humain dans ce premier état. Supposons tous ses organes dans un juste équilibre et demandons-nous quelles doivent être ses modifications. Il n'en doit avoir qu'une seule, le sentiment

vague d'une sorte d'existence impersonnelle, tel que celui que Condillac aurait dû tout d'abord donner à sa statue, avant de la faire devenir odeur de rose. Si nous produisons, dans le sujet ainsi modifié, une impression quelconque, comme il n'a pas encore acquis, par l'acte de l'effort. le sentiment du moi ni celui du non-moi, cette impression particulière tendra à se confondre avec l'impression générale. Cet état sera plus ou moins confus ; il y aura simple affection ou il y aura en outre intuition. Des mouvements de réaction, proportionnés à l'intensité des affections éprouvées, suivront ces dernières et tendront à les prolonger, si elles sont agréables, à les écarter, si elles sont désagréables. Dans tous les cas, l'être humain s'identifiera avec elles, il les deviendra, comme nous devenons nous-mêmes gais ou tristes par l'effet de certaines affections organiques que nous ne distinguons pas et qui se confondent aussi pour nous dans le sentiment général de la vie.

Comment douter de la réalité de ces affections dans les êtres inférieurs, quand nous les sentons coexister en nous-mêmes avec les modes d'une existence plus élevée, quand des causes accidentelles, qui agissent du dehors sur nos organes, ou des causes constantes, identifiées avec eux, changent à chaque instant le ton et la couleur de notre vie ? Il est positif, en effet, que des affections purement organiques forment souvent autour de notre esprit une sorte de réfraction morale, qui nous fait voir les choses extérieures tantôt sous un aspect riant, tantôt comme couvertes d'un voile funèbre, et nous fait envisager, à quelques jours, à quelques

heures d'intervalle, les mêmes personnes comme des objets d'espérance ou de crainte, de tendresse ou d'aversion.

Chacune des affections dont il s'agit, laisse des traces dans notre organisation et modifie, à notre insu, notre existence tout entière. Ce n'est pas que ces traces soient des souvenirs : il n'y a souvenir que là où il y a conscience ou plutôt, pour parler le langage expressif de Biran, le souvenir « n'est que la trace même de la conscience » et implique le moi pour support. Néanmoins ces traces demeurent dans l'organisation, et leur profondeur se mesure à celle des affections qui les ont produites. Témoin les sympathies ou les antipathies si vives que l'homme ressent à l'égard de certains êtres ou de certains objets, sans pouvoir en rendre raison et qui proviennent quelquefois des impressions reçues avant la naissance. C'est ainsi que le fils de l'infortunée Marie Stuart, Jacques VI, éprouvait, dit-on, à l'aspect d'une épée nue, un tremblement involontaire, par suite d'une forte affection de crainte sympathique ressentie dans le sein de sa mère.

De même que les simples affections laissent après elles des attraits ou des répugnances, les intuitions inconscientes, qui les accompagnent, laissent des images ou fantômes qui se produisent ensuite soit dans l'ordre d'acquisition, soit dans un ordre différent et en formant des agrégations toutes nouvelles. Les rêves de l'homme et ceux de l'animal, les visions de la manie et celles du délire n'ont pas d'autre cause. Enfin, les mouvements, qui sont nés de la réaction exercée par le cerveau contre les impressions reçues, laissent

de leur côté, après eux, certaines tendances appétitives, qui ne sont pas sans influence sur l'être vivant. Ainsi, la vie affective prépare la vie sensitive, sans toutefois se transformer en elle et en être le principe (1).

Voilà une théorie à laquelle on n'a pas épargné les objections et qui y prête réellement. Ces modes affectifs dont vous parlez et qui tiennent chez vous une si grande place, disait déjà à Biran Royer-Collard, comment les connaissez-vous ? Par l'expérience externe ? — Non : ils échappent à tous vos sens. Par l'expérience interne ? — Pas davantage : ils sont en dehors de la sphère éclairée par la conscience. Ils ne sont constatés d'aucune façon ; on ne saurait, par conséquent, les admettre. A cela, Biran répond — et la réponse n'est pas mauvaise — qu'il faut les admettre à titre d'hypothèse nécessaire ; car, sans eux, certains faits des vies ultérieures seraient inexplicables et avec eux il est facile de s'en rendre compte. — Mais, ajoute-t-on, ces modes affectifs que Biran décrit, quel en est le sujet ? Est-ce l'âme ? Est-ce le corps ? Est-ce un troisième principe distinct de l'une et de l'autre ? Bien que Biran semble incliner vers cette dernière opinion, il laisse la question indécise. Enfin, comment les affections peuvent-elles exister sans le moi et exister sans être senties ? Il y a là des difficultés sérieuses et que l'auteur ne lève pas. Cependant ne soyons pas trop sévères à l'égard de Biran. Des difficultés ! Dans quel système n'y en a-t-il pas, dès qu'on touche à la mystérieuse question des origines ? Au lieu d'admettre, entre le simple mouve-

(1) *Œuvres inédites,* t. II, p. 3 et suivantes.

ment et la pure pensée, cette vie obscure et pour ainsi dire souterraine que la lumière de la conscience n'éclaire pas et où couvent sourdement les germes d'une vie plus élevée, aurait-on mieux aimé qu'il eût, comme Descartes, brusqué le passage de l'une à l'autre ; qu'au lieu d'associer, comme il l'a fait, l'esprit à une organisation vivante, à un animal, il l'eût uni à un automate, à une machine? On ne songe pas que c'eût été méconnaître la grande loi de continuité, qui doit gouverner les sciences, comme elle gouverne la vie elle-même.

Ajoutons que cette théorie de la vie affective est, comme toutes celles qui roulent sur les questions d'origine, singulièrement intéressante. Il y a là un de ces points noirs qui exercent une irrésistible fascination sur les esprits philosophiques, toujours avides de pénétrer le mystère des choses. Il s'agit ici, en effet, de chercher à deviner ce qui ne se perçoit pas et à saisir, jusque dans les ténèbres de la vie infantile ou même utérine, les germes des tendances et des facultés dont la vie adulte doit nous offrir, au soleil de la conscience, le plein épanouissement. La psychologie, ainsi faite, tranche par son originalité avec celle qui n'étudie que l'homme complètement et régulièrement développé et en quelque sorte figé dans son type, sans vouloir rien voir ni en deçà ni au delà : elle contient une sorte d'embryogénie et de tératologie morales. Qu'une telle psychologie soit éminemment conjecturale, nous en convenons volontiers; mais l'est-elle plus que cette partie de l'anthropologie, aujourd'hui en si grande faveur, qui s'ingénie à déterminer l'état primitif de notre espèce et à en marquer, à travers les époques

anté-historiques, les merveilleuses transformations? Quoi qu'il en soit, Biran anticipe, dans cette partie de son œuvre, sur les recherches les plus curieuses de la psychologie contemporaine, touchant l'inconscient, et dérobe d'avance à M. de Hartmann, à M. Bouillier, à d'autres encore, leurs observations les plus fines sur les perceptions sourdes et les idées latentes. S'il s'inspire de Leibniz sur ce point, il le fait avec originalité et inspire à son tour ses successeurs, non seulement ceux qui se rattachent à l'école spiritualiste, mais encore ceux qui inclinent vers le naturalisme ; car il fait à l'action de la nature sur l'esprit une part considérable et qu'il ne lui marchande pas.

Le système sensitif est constitué par l'union du moi avec les affections, avec les intuitions et avec les traces des unes et des autres, sans qu'il y ait pourtant concours exprès de l'activité. De cette union, pour ainsi dire accidentelle, résultent des phénomènes d'un ordre particulier. Quand le moi s'associe aux impressions organiques, il sympathise avec ces impressions; il s'identifie même avec elles, dès qu'elles s'exaltent sous une excitation quelconque. C'est surtout ce qui a lieu dans les affections générales : c'est pourquoi le moi n'y apparaît que d'une manière vague et indistincte. Mais il y a, nous l'avons vu, dans l'affection, à côté de l'élément affectif proprement dit, un élément perceptif, qui est l'intuition. Or, l'habitude émousse l'affection, la flétrit, pour ainsi dire, et finit même par la rendre tout à fait insensible; lorsqu'une certaine odeur, une certaine saveur, une certaine température persiste continuellement au même degré, le moi ne s'en distingue

plus. L'habitude dégage, au contraire, et fait de plus en plus ressortir l'intuition, si bien que le moi s'en distingue de plus en plus nettement. En outre, l'affection, étant agréable ou désagréable et sujette à s'exalter, absorbe le moi, tandis que l'intuition, étant indifférente et conservant plus d'uniformité, ne l'absorbe pas. Or, parmi les impressions, les unes ont un caractère plus affectif; les autres, un caractère plus intuitif. Parmi les premières, est l'odeur, qui modifie seulement la sensibilité intérieure, et, parmi les secondes, la couleur, qui se projette si naturellement dans l'espace. Évidemment le moi, dès qu'on le suppose existant pour lui-même, ne peut s'identifier avec cette dernière. Il la met hors de lui, en vertu des lois mêmes de son être ; il la met tout au moins dans l'organe visuel, qui est pour lui le premier non-moi, le terme immédiat de l'effort dont lui-même est le principe. C'est ainsi que le moi forme les sensations représentatives, en s'unissant aux intuitions, de même qu'il forme les sensations affectives, en s'unissant aux affections. C'est ainsi que le sentiment de son individualité qu'il avait déjà vaguement dans son union avec celles-ci, se démêle et devient plus net dans son union avec celles-là.

Biran explique par l'union du moi spectateur, mais non acteur, avec les traces des affections et des intuitions, les diverses espèces de réminiscences, parmi lesquelles celle de l'identité personnelle tient le premier rang; il explique par là aussi les associations d'idées spontanées, les généralisations instinctives, les croyances non raisonnées à des causes extérieures.

conçues à l'image de nous-mêmes; il explique par là enfin les différentes catégories d'émotions, particulièrement le désir qui les embrasse toutes et la passion qui ramène l'être tout entier sous l'empire du *fatum* et rend fataliste celui qu'elle possède. Il proteste de nouveau, en finissant, contre la confusion que l'on a cherché à établir entre la volonté et le désir. Suivant lui, en effet, la volonté constitue proprement le moi, tandis que le désir est le principe de toutes les émotions qui en obscurcissent en nous le sentiment (1).

Ce tableau que Biran nous a laissé de la vie sensitive, ne manque pas de valeur. Rien de plus décisif, contre le système de Condillac et contre les systèmes similaires, qui l'ont remplacé de nos jours, que l'opposition que ce philosophe constate entre le désir passif et la libre volonté qui le combat et lui fait échec. Rien de plus ingénieux que la distinction qu'il établit entre les affections absorbantes, dans lesquelles le moi est comme noyé, et les intuitions indifférentes qui lui permettent de se poser et de se saisir lui-même. Rien de plus conforme aux exigences d'une psychologie progressive et toujours en mouvement que l'explication qu'il donne des manifestations ultérieures de l'esprit humain, par les traces de ces affections et de ces intuitions primitives, quand tant d'autres en rendent compte par les caractères, arrêtés une fois pour toutes, de notre nature. C'est là un procédé scientifique au premier chef et diamétralement contraire à ceux de cette philosophie paresseuse qui invoque, à tout propos, les tendances

(1) *Œuvres inédites,* t. II, p. 41 et suivantes.

innées et les croyances naturelles du genre humain, sans se demander si elles sont réellement naturelles et innées et s'il n'est pas possible d'en trouver le principe et la source.

Le troisième état par lequel passe l'être humain est le système perceptif, où l'attention joue le principal rôle. La même volonté dans laquelle réside le moi et qui constitue toutes nos facultés actives, constitue aussi l'attention. Cette dernière, en effet, n'est que la volonté même en exercice. Elle est ce degré de l'effort qui est immédiatement supérieur à celui qui fait et maintient l'état de veille et nous procure des perceptions plus ou moins confuses; elle implique une volonté positive et expresse qui éclaircit ces perceptions, en les isolant des impressions collatérales. Loin d'être, comme Condillac l'a cru, une simple transformation de la sensation, elle lui est directement contraire. Exaltez, en effet, une sensation, au point de la rendre exclusive, au lieu de déterminer cet effort libre et voulu qu'on nomme attention, vous en obscurcissez ou en annulez le sentiment : « Une attention commandée par la seule vivacité des impressions, dit très bien Biran, n'est pas plus la véritable attention active que l'impulsion aveugle d'une passion entraînante n'est la volonté libre et se connaissant elle-même (1). »

L'attention intervient dans toutes les perceptions de nos sens. Les verbes : *flairer, savourer, écouter, regarder*, — Biran le fait remarquer comme Laromiguière, — disent plus que les verbes *sentir, goûter, entendre,*

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 89.

voir; ils marquent un degré supérieur de l'effort, une participation active et volontaire de l'individu à ses modifications propres. N'est-il pas clair, par exemple, dit très bien notre philosophe, que le phénomène du regard implique un effort voulu, exercé sur l'œil, pour le retenir plus ou moins longtemps fixé sur le même point ou pour le promener successivement sur plusieurs? N'est-il pas clair, ajoute-t-il, que, dans ce phénomène, l'œil animé pour ainsi dire par l'attention, comme par un principe vivant, s'élance au-devant des objets, au lieu d'attendre leur impression, et va en quelque sorte les pointer dans l'espace? Supposez un œil immobile : il recevra et reproduira les images, comme une glace, suivant leur degré de vivacité. Il n'y a que l'œil animé par l'attention qui puisse donner un relief qu'il n'a pas naturellement à un point de la perspective intentionnellement choisi et considéré. Mais c'est surtout dans l'exercice du sens du toucher que l'attention joue un rôle considérable et produit des résultats importants. L'idée de notre propre corps nous est fournie par le fait primitif de l'effort; celle d'un non-moi vague et indéterminé, par nos diverses sensations. Il n'y a que le toucher, dirigé par l'attention, qui puisse nous révéler ce dernier d'une manière nette et positive; car il est le seul sens dont on puisse dire qu'il reçoit l'impression et contribue à se la donner; qu'il agit sur l'objet qui le presse, comme cet objet agit sur lui. La connaissance des corps étrangers, le jugement d'extériorité, n'a pas d'autre base.

Après avoir traité de l'attention en général, Biran étudie les phénomènes qui en suivent l'exercice. De

même que, dans le système affectif, les intuitions laissent après elles certaines images, de même que, dans le système sensitif, les sensations sont suivies de certaines réminiscences spontanées et de certaines associations involontaires, de même, dans le troisième système, les perceptions qui se caractérisent par l'action expresse de la volonté sont ordinairement suivies d'un rappel plus ou moins libre et voulu de ces perceptions elles-mêmes. Ce qui distingue les réminiscences et les associations du troisième ordre de celles du second, c'est qu'elles s'accomplissent avec moins de promptitude et de facilité. La lenteur et l'effort — Biran l'a vu comme Stewart — sont les caractères de la mémoire vraiment active et volontaire.

Biran fait également rentrer dans cet ordre de faits la comparaison, la classification, la généralisation et la faculté de combinaison. Cette dernière peut être, comme la plupart de nos facultés, passive ou active; elle peut appartenir au système sensitif ou au système perceptif. Dans le premier cas, l'être humain obéit à des lois qu'il ne fait pas, qu'il ne connaît pas et auxquelles il ne peut rien changer; dans le second, il se rend compte de ses lois d'association, et, s'il ne les crée point, il les modifie. Durant le sommeil de la pensée, pendant la suspension de l'activité volontaire, les images se succèdent, se mêlent, s'agrègent de mille manières capricieuses dans l'esprit du sujet et y forment des tableaux mobiles, disparates, sans plan et sans unité. L'espèce et la couleur de ces images sont déterminées par le ton général de la sensibilité et par l'état des organes intérieurs, comme chacun de nous peut

s'en assurer en recherchant le rapport de ses rêves avec son état physiologique. Quand, au contraire, la pensée est éveillée et active, elle fait un choix entre les images, elle les combine d'après leurs analogies et conformément à un certain plan. Elle forme ainsi un ensemble dont toutes les parties se tiennent, s'harmonisent et révèlent une plus ou moins grande unité de dessein. C'est surtout, en effet, en imprimant le sceau de l'unité à ses productions que l'imagination active se distingue de l'imagination passive; car le principe de l'unité ne réside pas dans l'élément passif, mais dans l'élément actif de notre nature. Il est contemporain du moi et du fait de l'effort qui en est la première manifestation.

La faculté de combiner ne s'exerce pas seulement, suivant Biran, sur nos idées sensibles, elle s'exerce sur toutes nos idées quelles qu'elles soient. Aussi explique-t-il par le jeu de cette faculté une foule de combinaisons d'idées, particulièrement les combinaisons d'idées morales que Locke a nommées modes mixtes. C'est à tort, dit-il, que ce philosophe leur reproche d'être formées sans modèle et d'être dépourvues de véritable réalité. Elles ont un modèle intérieur que l'esprit doit consulter en les formant; elles ont la réalité qui s'attache aux faits du sens intime tout comme aux qualités objectives : « Sans doute, comme l'observe très bien Leibniz, on ne voit pas la justice comme un cheval, mais on ne l'entend pas moins ou plutôt on l'entend mieux; elle n'est pas moins dans les actions que la droiture ou l'obliquité est dans les mouvements, soit qu'on la considère ou non. » Le moraliste ne peut

combiner arbitrairement les éléments qu'il associe : il doit se conformer à une conception à laquelle les autres hommes se réfèrent comme lui et cette conception est l'idée du bien.

Les vues de Biran sur le beau sont encore plus remarquables que ses vues sur le bien. D'abord, il distingue avec soin le beau de l'agréable avec lequel il a été souvent confondu. Celui-ci est une propriété des impressions qui flattent notre sensibilité — odeurs, saveurs, couleurs — et ne suppose aucun jugement antérieur qui le détermine et le motive. Celui-là, au contraire, est une propriété que nous attribuons à certains objets de connaissance, à la suite de certains jugements. Une perception simple, celle d'un vert tendre ou d'un rouge animé me procure le sentiment de l'agréable; une perception composée et dont les éléments me paraissent avoir une certaine convenance, qui absorbe la multiplicité dans l'unité, peut seule me donner le sentiment du beau. Un édifice, un ouvrage quelconque ne nous paraît beau qu'autant que cette condition essentielle est remplie. C'est là le principe qui dirige l'enfant qui bâtit un château de cartes, comme Michel-Ange projetant vers le ciel la coupole de Saint-Pierre (1).

Il est à peine besoin de faire remarquer le mérite de cette troisième étude dans laquelle Biran distingue si nettement de nos opérations instinctives et animales nos opérations intellectuelles et vraiment humaines. Ni Malebranche, ni Laromiguière, qui avaient traité

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 83 et suivantes.

de l'attention avec tant de finesse, ne l'avaient caractérisée par des traits aussi profonds que notre philosophe. Quant à la faculté de combiner, il en fait une analyse si précise et si exacte qu'on pourrait encore aujourd'hui l'opposer aux philosophes qui voient, dans l'association des idées, le principe unique de la vie psychologique. On leur montrerait, en se plaçant au point de vue de Biran, que si l'association, sous sa forme instinctive, suffit pour rendre compte de notre vie inconsciente et machinale, telle qu'elle se développe dans la première enfance, dans le rêve, dans l'ivresse, dans la folie, l'association rationnelle et volontaire, c'est-à-dire la faculté même de penser, est indispensable pour expliquer notre vie consciente et libre, telle qu'elle se déploie dans la sphère de la science, de l'art et de la moralité. C'est, du reste, ce qu'un philosophe ancien, Aristote, avait merveilleusement compris, quand il greffait sur l'intellect passif, qui ne nous fournit que des images particulières et qui nous est commun avec l'animal, l'intellect actif, qui ramène ces images à l'unité, en les marquant du sceau de l'universel, et qui est la vraie caractéristique de l'espèce humaine. — Nous ne disons rien des vues de Biran sur le bien et sur le beau : ces vues qu'il empruntait sans doute en partie à l'Allemagne, par l'intermédiaire d'Ancillon, sont tout à fait dignes de considération. On y reconnaît le germe des doctrines morales et esthétiques que Cousin allait bientôt si brillamment développer. Comme ce dernier, il soutient qu'il y a un beau relatif et un beau absolu et que ce dernier a pour juge, non la sensibilité, mais la raison. La sensibilité ne

peut apprécier, suivant lui, que la variété, c'est-à-dire les sensations isolées, qui sont du domaine de l'agréable, et qui flattent la partie animale de notre nature; la raison seule remonte jusqu'aux sources de ce beau essentiel, qui a pour caractère l'unité et qui a droit aux hommages de tous les êtres intelligents.

Il ne nous reste plus, pour terminer cette longue étude sur l'évolution psychologique, qu'à dire quelques mots du système réflexif.

Suivant Biran, la réflexion est l'opération par laquelle nous rapportons la pluralité des modes à l'unité de résistance, la pluralité des effets à l'unité de la cause, en un mot, une variété quelconque d'éléments à une unité fondamentale. Elle commence avec la conscience d'un effort voulu; mais cette conscience s'enveloppe et disparaît, au début, dans les affections passives avec lesquelles elle est unie. Pour que la conscience s'élevât jusqu'à la réflexion et mît en pleine lumière notre causalité, il faudrait que la volonté s'exerçât sur un organe et que l'effet produit par elle modifiât un organe différent. De cette manière le sentiment de l'effort voulu et celui de l'impression subie étant séparés, il n'y aurait pas lieu de les confondre. Or, ce n'est pas là une simple hypothèse, c'est une réalité. L'homme parle et il s'entend; il agit par sa volonté sur l'organe vocal de manière à en tirer certains sons, et ces sons à leur tour agissent sur l'organe de l'ouïe et y produisent une certaine impression. Comme l'effort voulu et l'impression reçue ne se rapportent pas au même organe, ces deux faits restent parfaitement distincts; le moi se sent actif dans le premier, passif dans le second.

Il tire de son propre fonds les modifications qu'il se donne et il le sent; il est cause et il en a conscience; il le sait par la réflexion : « C'est ici, dit ingénieusement Biran, la harpe animée qui se pince elle-même. Les autres sens sont comme ces harpes éoliennes qui attendent que les vents fassent vibrer leurs cordes sensibles (1). »

C'est parce que l'homme distingue, par la réflexion, l'effort vocal des impressions qui en sont les effets, qu'il s'avise d'instituer des signes volontaires. Sans cela, il en serait réduit, comme les animaux, aux signes instinctifs, qui ne constituent pas un véritable langage. Destutt de Tracy croit que, si les animaux n'ont pas nos signes, quoiqu'ils aient une sorte de langage et que quelques-uns articulent très bien, c'est qu'ils ne sont pas capables d'isoler un sujet de son attribut, c'est-à-dire d'abstraire, d'analyser. Biran adopte l'explication du célèbre idéologue. Seulement il croit qu'elle ne va pas encore au fond des choses et qu'elle a besoin d'être complétée. Pourquoi l'animal n'est-il pas capable d'abstraire et d'analyser? Parce qu'il n'existe pas pour lui-même, parce qu'en sa qualité d'être purement sentant et non voulant, il n'a pas de moi qui se distingue de la masse confuse de ses impressions. Tant que cette distinction n'a pas été faite, il n'y a pas de fondement à l'emploi du mot *est*, qui est le verbe par excellence. Ainsi, les animaux, même ceux qui articulent, ne parlent pas, parce qu'ils ne pensent pas, et ils ne pensent pas, parce qu'ils ne sont pas doués de volonté. Chez

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 230

eux, la volonté, le fait primitif, n'existant pas, les faits dérivés n'existent pas non plus. Au lieu, en effet, d'être mus comme nous par un principe hyperorganique, ils sont mus par des impressions sensibles, d'un mouvement proportionnel à ces mêmes impressions,et ne peuvent ni les changer ni se mettre au-dessus d'elles. Ils sont dans cet état de passivité que nous ne saurions regarder comme chimérique ; car nous y tombons encore aujourd'hui, quand la passion nous met hors de nous-mêmes, et nous y avons été durant tout le temps de notre enfance. Aussi l'enfant ne commence-t-il à avoir des signes volontaires que du moment où il se sent cause, où il a une conscience plus ou moins nette d'un effort voulu. Alors, mais alors seulement, il pousse des cris intentionnellement; il en use comme de signes de réclame, c'est-à-dire comme de véritables signes.

Après avoir rattaché l'emploi des signes à la réflexion, Biran rattache à la réflexion et à l'emploi des signes tout ensemble le développement de la plupart de nos facultés supérieures, particulièrement celui de la mémoire intellectuelle. Il n'en est point, dit-il après Charles Bonnet, de l'homme comme de l'animal. Le premier exerce par la parole un grand empire sur ses idées, il n'est point assujetti à l'ordre dans lequel son imagination les lui présente ; il les arrange dans son esprit ou sur le papier comme il lui plaît. Le second ne possède point un tel empire ; ce sont les objets eux-mêmes qui arrangent les idées dans son cerveau : il les laisse faire et reste entièrement passif. Aussi Biran juge-t-il qu'aucune division ne serait mieux motivée que celle des combinaisons volontaires et des agrégations for-

tuites d'idées, de la mémoire qui a la volonté pour principe et les signes articulés pour points d'appui, et de celle qui consiste dans la conservation et la reproduction mécanique des anciennes impressions. Ici encore il fournit, sans s'en douter, au spiritualisme contemporain des armes redoutables contre le pur associationisme.

Après ces considérations qui ne sont point déplacées dans une étude sur les facultés réflexives, Biran entre dans de longs développements sur le raisonnement et sur les diverses manières de raisonner. Il traite successivement de l'intuition intellectuelle, qui fournit à la déduction ses principes, et de la déduction elle-même sous toutes ses formes. Mais ces théories partielles n'ont rien de bien neuf ni de bien original. C'est pourquoi nous ne les reproduirons pas (1).

Ce résumé rapide ne peut donner qu'une idée bien insuffisante du système réflexif, tel que Biran l'a conçu. L'illustre philosophe tire, comme on a pu en juger, un merveilleux parti de la corrélation de l'organe vocal et de l'organe auditif pour élucider le sentiment de l'effort et établir le principe de causalité; il développe, touchant l'origine du langage, des vues aussi exactes que bien motivées, qui complètent heureusement celles de Tracy et offrent de celles de Bonald une réfutation décisive; enfin il établit, entre la mémoire animale et la mémoire intellectuelle, une distinction qu'il faut retenir; car elle est, par le temps de positivisme qui court, d'une singulière importance.

(1) *Œuvres inédites*, t. II, p. 221 et suivantes.

VI

APPLICATION DU BIRANISME A L'ÉDUCATION

Outre la psychologie pure et la psychologie mixte, il y aurait peut-être lieu de distinguer, dans l'œuvre de Maine de Biran, une sorte de psychologie appliquée. On pourrait, en effet, donner ce nom à l'application qu'il fait de la connaissance de l'homme à l'art de l'éducation. Quoi qu'il en soit, c'est là une des parties les moins remarquées, mais les plus remarquables de son livre; car l'auteur y expose des idées très solides, fort analogues à celles qui sont aujourd'hui en possession de la faveur publique, et que nos plus célèbres pédagogues contemporains n'ont certainement pas dépassées.

L'oracle de la sagesse antique, dit Maine de Biran, a résumé dans ce court précepte : — Connais-toi toi-même — tous les moyens dont l'homme dispose pour perfectionner son être. Cette connaissance, en effet, n'est pas celle des organes et des impressions étrangères qui les modifient : c'est celle du moi, de la force active qui nous constitue essentiellement. Or, la perception interne du moi et de ses propriétés constitutives reposant sur l'exercice primordial de la puissance d'agir, l'ancienne division des facultés en entendement et volonté est artificielle et n'a pas de base dans notre nature. Ici, Biran se rapproche et s'éloigne à la fois de Platon. Il identifie, comme lui, l'intelligence et la vo-

lonté ; seulement il dérive la première de la seconde, tandis que Platon dérive la seconde de la première : il professe en quelque sorte un platonisme retourné. Du reste, les conséquences pratiques des deux doctrines sont à peu près les mêmes. Chez Biran, comme chez Platon, le développement de l'homme doit être celui de l'âme, c'est-à-dire de la partie active de nous-mêmes, de celle qui n'est pas soumise aux organes et esclave de leurs impressions.

Travailler les facultés actives, voilà, en effet, d'après Biran, qui est ici parfaitement conséquent avec son système, en quoi doit consister toute l'éducation. Un système d'éducation sera d'autant meilleur qu'il se rapprochera plus de cet idéal, d'autant plus mauvais qu'il en restera plus éloigné. C'est là un criterium qui nous permet d'apprécier les maîtres, les méthodes, l'éducation elle-même. Certaines personnes attachent une grande importance au nombre des connaissances, à la masse des idées ingérées dans l'esprit de l'enfant. C'est là une opinion radicalement fausse. Pour bien juger des sujets qu'on élève, il faut se servir de ce que Bonnet appelle le véritable psychomètre; il faut se demander, non ce qu'ils savent, mais de quelle manière ils le savent et jusqu'à quel point leur savoir a contribué à leur perfectionnement. On met un grand prix à cultiver, chez de tout jeunes enfants, la mémoire et l'imagination; on ne voit pas que ce n'est pas là le moyen d'atteindre le but de l'éducation, qui est le développement des facultés supérieures, et qu'on risque, au contraire, de le manquer, en viciant dans son principe la constitution de l'homme.

On parle beaucoup, dit notre philosophe, de la nécessité d'établir un certain équilibre entre nos facultés et on a raison : mais il n'y a pour cela qu'un moyen, c'est de réprimer chez l'enfant les facultés passives et de donner l'essor aux facultés actives. Il faut contrebalancer, chez lui, une sensibilité mobile par une attention opiniâtre, une imagination fougueuse par une raison sévère, une mémoire facile par une réflexion profonde. Dans ce système de balancement, tous les poids doivent être ajoutés du côté des facultés actives, parce qu'elles ne se développent que par l'effort et ne tendent pas d'elles-mêmes à l'emporter, tandis que les autres grandissent toutes seules et aspirent naturellement à tout envahir. Cela est vrai surtout quand il s'agit des enfants de famille, comme on est convenu de les appeler : « Dans les classes élevées de la société, dit très bien Biran, où l'imagination et les passions trouvent tant de mobiles d'exercice et de développement, on n'a jamais assez de raison, d'attention, de réflexion, d'empire sur soi-même, pour faire le contrepoids, comme on n'a jamais assez de richesses, eu égard à la multitude des besoins factices. Avec une intelligence et un moral moins développés, mais aussi moins d'imagination et de passions, les dernières classes se trouvent plus rapprochées de l'équilibre dont nous parlons ; et au moral comme au physique, leurs besoins peu nombreux sont plus en rapport avec leur fortune (1). »

A l'appui de ses idées sur l'éducation, Biran cite les

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 114.

résultats obtenus par le célèbre Pestalozzi, qui s'était précisément attaché à fortifier les facultés actives de l'enfant et à lui donner de l'initiative. Il avait pu l'apprécier par lui-même, durant un voyage qu'il avait fait en Suisse et où il avait vu à l'œuvre l'éminent éducateur. Il invoque également, en faveur de sa thèse, l'autorité de J.-J. Rousseau, l'auteur, dit-il, qui a eu le plus de lecteurs et le moins de juges équitables et entièrement impartiaux. Il a émis, dit Biran, des vues aussi justes que profondes, sur divers points de psychologie, dans son immortel ouvrage sur l'éducation : « Cet ouvrage lui-même, ajoute-t-il admirablement, pourrait être considéré comme une sorte de psychologie pratique, dans tout ce qui concerne l'ordre successif du développement de nos facultés intellectuelles et morales. Voyez l'importance qu'il attache à mûrir peu à peu ces facultés avant de leur donner l'essor. Comme il soigne de bonne heure la culture du jugement et de l'attention! Comme il subordonne l'exercice même des sens externes à l'activité de l'esprit! Quelles sages précautions il emploie pour éloigner le développement trop précoce de l'imagination! Comme il sait tout préparer, avant la naissance spontanée des passions, pour qu'elles apprennent à obéir et ne puissent jamais commander! Comme il préserve sagement la mémoire des habitudes mécaniques et des mots vides d'idées! Comme il veut que son exercice soit dirigé par la réflexion et jamais ne la précède! Comme il éloigne toute science qui enfle et amollit l'esprit au lieu de le nourrir et de le fortifier! Que j'aime à voir la psychologie, ou le vrai système de la génération de nos

facultés, mise pour ainsi dire en action, non dans une statue, mais dans l'enfant qui s'élève, par des progrès réguliers, des premières idées sensibles aux notions intellectuelles (1). »

C'est peut-être là le jugement le plus profond qui ait été porté sur l'*Emile*, et, si l'auteur ferme un peu les yeux sur le côté utopique du livre, il en démêle du moins merveilleusement le côté solide et durable.

Biran tire de ces considérations et de ces exemples une conséquence remarquable; c'est que, pour bien juger de la valeur d'une doctrine psychologique, il faut la voir appliquée dans un système d'éducation : ici, comme partout, la pratique confirme ou infirme la théorie. Supposons, dit-il, que tout se réduise dans l'homme à la sensation, comme Condillac l'a prétendu. Il ne pourra plus être question de chercher dans l'enfant un principe volontaire et libre, pour l'opposer à la spontanéité de l'instinct et de la passion : il faudra laisser agir la nature ou plutôt il faudra multiplier, autour du jeune sujet, les causes de sensations, faire constamment naître en lui de nouveaux besoins et des passions nouvelles. Il faudra, comme on le fait déjà dans certains systèmes pédagogiques, le prendre uniquement par le plaisir et lui épargner toute espèce d'efforts; il faudra écarter toutes les épines de l'enseignement de la science et la lui apprendre en se jouant. Tout cela sera très conséquent avec la doctrine de la sensation transformée. Reste à savoir, dit Biran, si cette nouvelle méthode, si cette méthode facile et

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 116-17.

agréable ne sera pas plus propre à paralyser qu'à développer les facultés. Que deviennent, dans ce système, les puissances qui font la grandeur et la noblesse de notre nature, celles qui ont précisément pour fonction de réagir contre l'impulsion des sens et des besoins et qui impliquent un certain déploiement d'effort et d'énergie, l'attention active qui domine les sensations, la réflexion concentrée qui s'en sépare et les juge? Si, lorsqu'il fut chargé de l'éducation du prince de Parme, Condillac avait suivi la méthode que lui imposait son système, il eût fait de son élève, au lieu d'un homme, une statue sentante.

Biran tire des considérations qui précèdent une autre conséquence, c'est qu'on ne peut développer les facultés actives et intellectuelles de l'homme, sans développer sa moralité par cela même. On ne peut s'habituer à être attentif à un sujet, malgré les sensations dont on est assailli, sans acquérir cet empire sur soi-même, qui est la condition de toutes les vertus. On ne peut s'accoutumer à suspendre son jugement, par un effort de volonté, et à ne céder qu'à des motifs raisonnés de croyance en matière spéculative, sans être amené à en faire autant en matière de conduite, c'est-à-dire à être prudent, circonspect, équitable dans l'appréciation des hommes et des choses. Il n'est pas possible de vivre de la vie réflexive, c'est-à-dire d'aimer la vérité pour elle-même, d'une manière désintéressée, et de porter dans la vie pratique le mépris de cette vérité à laquelle on a voué intérieurement une sorte de culte (1).

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 108 et suivantes.

Nous avons analysé un peu longuement ces vues de Maine de Biran, parce qu'elles sont peu connues et qu'elles nous montrent ce philosophe sous un aspect nouveau. Il n'était pas seulement, comme on se l'imagine, un psychologue profond, mais aussi un pédagogue éminent, et comprenait aussi bien que pas un de nous que la psychologie et la pédagogie sont l'une à l'autre ce que la théorie est à la pratique. Convaincu que c'est la volonté, la faculté de l'effort, qui fait l'homme, il a recommandé de la développer avant tout dans l'homme. Il a signalé en même temps les tristes conséquences auxquelles on aboutirait, en procédant d'une autre manière, et fait son procès à cette éducation attrayante qu'on vantait beaucoup de son temps et qu'on a essayé de nos jours de remettre en honneur. Il a très bien montré qu'il n'y a pas plus de moyen court et facile pour devenir un esprit d'élite que pour devenir un grand caractère, et que ce n'est qu'au prix de l'effort qu'on acquiert la distinction intellectuelle comme la noblesse morale.

La métaphysique de Maine de Biran, telle qu'elle est exposée dans l'ensemble de l'*Essai*, n'est pas moins remarquable que la pédagogie que l'auteur en a déduite. Elle offre sans doute de graves lacunes, puisque la théorie de la raison y tient très peu de place : sur ce point les critiques qui lui ont été adressées ne sont pas dénuées de fondement. Mais, si Biran a trop laissé dans l'ombre cette faculté supérieure, il a mis en lumière avec un rare bonheur le rôle de la volonté libre, se manifestant dans l'effort, et peut être nommé par excellence le philosophe de la liberté. De ce seul fait

de l'effort il a tiré, en esprit synthétique et puissant qu'il était, une riche variété de conséquences qui se sont naturellement ordonnées en système. L'effort volontaire a été pour lui ce que le *cogito* a été pour Descartes, ce que le devoir, l'*impératif catégorique*, a été pour Kant, le principe de toute une philosophie. Cette philosophie est un spiritualisme d'un nouveau genre, à la fois expérimental et positif, c'est-à-dire ayant l'expérience pour instrument et un fait pour fondement.

VII

NOUVEAUX ESSAIS D'ANTHROPOLOGIE : DERNIÈRE DOCTRINE DE BIRAN

La question morale a moins préoccupé Maine de Biran que la question métaphysique. Cependant, il paraît se les être posées toutes deux en même temps et avoir constamment cherché à mettre la solution de l'une en harmonie avec celle de l'autre. Dans le fragment du *Journal intime* où il se demande pour la première fois s'il est vraiment libre, il se demande aussi en quoi consiste le bonheur. Il le place dans le bon état des organes et dans la tranquillité d'une vie innocente; dans l'ordre pratique, comme dans l'ordre spéculatif, il incline vers un sensualisme mitigé et indécis. Mais, dès que la révolution spéculative qui remplaça dans son esprit la doctrine de la sensation par celle de l'activité fut accomplie, il comprit avec sa perspicacité ordi-

naire qu'elle devait entraîner une révolution morale correspondante. Aussi, écrivit-il immédiatement, à la marge d'un de ses ouvrages, qu'il restait là « une pierre d'attente pour les faits primitifs moraux. » La pierre d'attente resta, mais le monument ne fut pas construit. On peut cependant en trouver l'imparfaite ébauche et les lignes principales dans les écrits de notre philosophe.

Quelle était la morale que la nouvelle philosophie appelait, pour ainsi dire, comme son complément nécessaire et comme son couronnement naturel? C'était évidemment la morale de Zénon. Quand on fait profession de croire que l'activité est l'essence de l'âme, on doit voir dans le déploiement de l'activité le but même de la vie et placer la suprême perfection de l'homme dans le triomphe de la liberté sur la fatalité; quand on fait de l'effort le principe de la métaphysique, on doit en faire aussi le principe de la morale et combattre toutes les causes de relâchement qui ramènent l homme à la passivité et à l'inertie primitives et le rabaissent au niveau de l'animal ou de la plante. Aussi, pendant quelque temps, Maine de Biran fut-il un partisan du stoïcisme et un adversaire de l'épicurisme : « L'art de vivre, écrivait-il dans son *Journal intime*, consisterait à affaiblir sans cesse l'empire ou l'influence des impressions spontanées... et à placer nos jouissances dans l'exercice des facultés qui dépendent de nous, ou dans le résultat de cet exercice. Il faut que la volonté préside à tout ce que nous sommes : voilà le stoïcisme. Aucun autre système n'est aussi conforme à notre nature (1) ».

(1) Maine de Biran, *Sa vie et ses pensées*, p. 209.

Mais s'il y avait des causes qui inclinaient Maine de Biran au stoïcisme, il y en avait d'autres qui le poussaient dans une autre direction. Stoïcien d'esprit et par entraînement logique, il ne l'était pas par tempérament et par caractère. Aussi, tout en déclarant la morale stoïcienne sublime, élève-t-il bientôt contre elle des objections tirées des impressions de la vie organique dont l'homme ne saurait, quoi qu'il fasse, se déprendre et se séparer. Ce qu'il faudrait, ce serait un système qui tînt compte à la fois de notre grandeur et de notre faiblesse, et ce système il ne tardera pas à le trouver. Il se met, en effet, un beau jour à rapprocher l'une de l'autre la morale stoïcienne et la morale chrétienne, et, s'il tient quelque temps entre elles la balance à peu près égale, un œil clairvoyant démêle déjà à laquelle des deux il donnera bientôt la préférence. Semblable à Pascal qui, après avoir longtemps flotté de Montaigne à Epictète, finit par se fixer dans le christianisme, Biran n'aura traversé l'épicurisme et le stoïcisme que pour jeter l'ancre dans la morale de l'Évangile. Il reconnaît que le stoïcisme peut nous apprendre à nous résigner à la douleur, mais il remarque que le christianisme seul peut nous la faire aimer et la changer en plaisir; il convient que l'une est la philosophie des forts, mais il estime que l'autre est celle des faibles, qui sont partout les plus nombreux et les plus dignes de pitié (1). Il se range lui-même dans cette dernière catégorie; car il sent chaque jour sa santé décliner, sa vie s'appauvrir, et le dégoût de toutes choses

(1) Maine de Biran, *Sa vie et ses pensées*, p. 312.

s'emparer de lui au point de lui arracher ces tristes paroles : « Mon âme est lasse de mon corps. »

Biran était alors dans cet état de prostration physique et morale où l'auteur des *Exercices*, saint Ignace, cet autre grand connaisseur de la nature humaine et ce grand dompteur d'âmes, veut qu'on amène graduellement le sujet pour que la grâce puisse opérer sur lui. Les lectures qu'il fit, à cette date, contribuèrent à l'y maintenir. Indépendamment de la Bible qu'il lisait tous les jours depuis 1815, il se nourrit dès lors des théologiens mystiques qui, par leurs analyses des mouvements du cœur et par leurs doctrines d'abandon de soi-même, exerçaient sur lui un singulier attrait. Les œuvres spirituelles de Fénelon qu'il avait toujours aimées sont, dès ce moment, fréquemment citées dans le *Journal intime;* les *Pensées* de Pascal y sont commentées et discutées dans tous les sens par un lecteur digne du grand solitaire de Port-Royal, et l'*Imitation de Jésus-Christ*, ce livre ascétique s'il en fut, cet éternel aliment des âmes religieuses, paraît avoir pour l'ancien théoricien de la volonté une indicible saveur.

Ce fut dans ces dispositions que Biran commença ses *Nouveaux essaîs d'anthropologie*, ce dernier monument qu'a seulement ébauché sa main défaillante. Là il distingue dans l'homme, à l'exemple de saint Augustin, trois espèces de vies : la vie animale que caractérise l'instinct, avec les mouvements de plaisir et de peine qui l'accompagnent; la vie humaine proprement dite que caractérise l'effort et où dominent la réflexion et la personnalité; la vie spirituelle que caractérise l'amour et où la volonté se soumet sans peine aux

lois du bien et du beau, dont Dieu est le centre éternel. Il connaissait ces trois vies par expérience. Après avoir passé de l'épicurisme, qui est la vie de l'instinct, au stoïcisme, qui est la vie de l'effort, le penseur mourant s'était en effet élevé jusqu'au christianisme, qui est la vie de l'amour, justifiant par son exemple ces remarquables paroles sur la vieillesse, qui sont comme ses *novissima verba* : « Alors la raison étant moins troublée dans son exercice, moins offusquée par les affections et les images qui l'absorbaient, Dieu, le souverain Bien, sort comme des nuages ; notre âme le voit, le sent en se tournant vers lui, source de toute lumière (1) ».

Telle fut la dernière évolution mentale de Maine de Biran. Après avoir si longtemps réduit toute la nature humaine à la volonté, il comprit que l'intelligence et l'amour y avaient aussi leur place. Un esprit comme le sien devait un jour ou l'autre être amené à une telle conception. S'il n'y eût pas été conduit par les données de la foi, il y eût été conduit par celles de la raison : le platonisme se fût imposé à lui à défaut du christianisme. N'est-ce pas lui qui écrivait, dès 1818, dans un esprit encore tout philosophique, ces paroles expressives touchant le suprême *objet de l'intelligence et de l'amour* : « Le principe de causalité est en nous ; il ne s'agit que de le constater dans sa source, et de l'appliquer suivant les lois d'une saine raison, en s'élevant de la personnalité du *moi*, cause relative, particulière, efficiente des mouvements du corps, à la per-

(1) Maine de Biran, *Sa vie et ses pensées*, p. 268.

sonnalité de Dieu, cause absolue, universelle de l'ordre du monde et de son existence. » Puis il ajoutait admirablement : « Aussitôt que Dieu est pensé, le monde est expliqué. » Or, il suffit, pour qu'on le pense, « qu'on y applique le sens approprié, la face de notre âme, qui est naturellement et primitivement tournée vers la cause des existences. C'est par ce sens immédiat, qui lui permet de s'élever jusqu'à Dieu, que l'âme s'élève au-dessus d'elle-même, cherche l'être réel comme le bonheur suprême et la vie propre hors du *moi* et le trouve en se perdant de vue elle-même, pour s'abîmer dans l'infini des existences (1) ».

Sans doute il y a un côté mystique dans la nouvelle théorie de notre philosophe. Las de lutter contre des organes qui le gênent, au lieu de le servir, fatigué de traîner après lui un corps malade, il aspire désormais au repos, à la quiétude, comme à la suprême félicité; il incline, à l'exemple de Fénelon qu'il cite souvent, vers le quiétisme. Il appelle de ses vœux le moment où les énergies, si longtemps tendues, de son activité pourront se relâcher et où son moi perdu, noyé dans le sein de Dieu, ne se sentira plus de joie et de ravissement. Mais, si son mysticisme est incontestable, il ne faut pas l'exagérer. L'absorption de l'âme dans le sein de l'infini n'est pas pour lui l'anéantissement de l'âme en tant que substance, mais l'effacement relatif du moi, envahi par un sentiment qui affaiblit la conscience qu'il a de lui-même. De plus, Biran maintient fermement, dans son nouveau système, comme

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 52-53.

dans l'ancien, les droits de la volonté libre. C'est de son action qu'il fait dériver, à la différence de la plupart des mystiques, les perfections et les joies de la troisième vie : on n'y arrive pas, suivant lui, sans peine et par de vains désirs, mais par l'effort et en luttant. Enfin, il reste, même alors, fidèle à sa doctrine de la personnalité comme cela ressort de la condamnation qu'il prononce contre le panthéisme, qui est, à ses yeux, la négation de la *personne-moi* et de la *personne-Dieu*, ces deux pôles de l'existence, c'est-à-dire la philosophie de la mort et du néant (1).

La mort ne laissa pas à Maine de Biran le temps d'établir sa nouvelle théorie par une de ces profondes analyses dont il avait le secret, ni de lui donner les développements dont elle était susceptible. Heureusement sa doctrine de la volonté, de la personnalité humaine, dont elle n'était que le complément, subsiste et conserve, malgré ses lacunes, toute sa solidité et toute sa valeur. Or, l'importance d'une telle doctrine n'échappera à aucun de ceux qui sont au courant du mouvement intellectuel de notre époque et des opinions philosophiques qui la divisent. Seule elle nous permet de combattre victorieusement ce sensualisme subtil qui, par l'organe de Stuart-Mill, fait du moi un simple faisceau de sensations et prétend que l'association des idées suffit pour expliquer l'âme, comme l'attraction des molécules pour expliquer l'univers ; car un faisceau de sensations, une association d'idées, ne sauraient avoir ni l'unité, ni la permanence, ni la causalité que

(1) *Œuvres inédites*, t. III, p. 46.

la personnalité suppose. Seule elle nous permet de réfuter ce panthéisme nuageux, sorti des brouillards de la Germanie, qui rabaisse Dieu au-dessous de l'homme, en lui refusant toute personnalité, car il est impossible, quand on admet la *personne-moi*, qui n'est qu'un effet, de rejeter la *personne-Dieu* où elle a sa raison d'être. Seule enfin elle nous permet de repousser ce naturalisme vulgaire, qui soumet l'homme, comme le reste du règne animal, à l'unique empire de la force et de la ruse décorée du nom d'intelligence ; car elle établit implicitement, avec la personnalité de l'homme, les devoirs que cette qualité lui impose et les droits qu'elle lui confère, et place sa vraie grandeur dans la stricte observation des uns et dans l'énergique revendication des autres. Ce n'est donc pas sans raison que, dans le temps, les maîtres les plus illustres de l'enseignement public de notre pays, notamment Cousin et Jouffroy, ont admis en partie la pensée de Maine de Biran et que, depuis, de jeunes esprits s'en sont inspirés plus largement, au sein de cette Université de France qui a été, durant tout le cours de notre siècle, le plus ferme boulevard des doctrines morales et spiritualistes.

Nous avons cru devoir faire, dans cette étude sur Maine de Biran, une part considérable à la biographie, parce que chez lui la pensée et la vie se confondent et que l'une n'est que l'expression de l'autre. Cette biographie, en effet, est moins riche en événements extérieurs qu'en événements intérieurs; elle est moins, pour tout dire, l'histoire d'un homme que celle d'une âme. Mais c'est l'histoire d'une âme parfaitement sincère avec elle-même et avec les autres, qui passe

du sensualisme au stoïcisme et du stoïcisme à une doctrine plus haute par le seul mouvement de sa pensée, sans recevoir du public aucune impulsion, et qui expose ses évolutions diverses avec une pleine franchise. Nous y trouvons, en effet, cette communication sans artifice et sans apprêt d'une âme avec d'autres âmes devant laquelle toutes les splendeurs du langage pâlissent et qui rappelle les *Pensées* de Marc-Aurèle ou celles de Pascal.

Biran n'est pas seulement un esprit sincère, c'est encore un esprit original, précisément peut-être parce qu'il est sincère. Il arrive à la science, parce qu'il ne cherche qu'elle et qu'il ne la poursuit point dans des vues extra-scientifiques ; il découvre la vérité, parce qu'il l'aime pour elle-même et non pour autre chose et qu'il la trouve assez belle pour servir, non de moyen, mais de fin à une vie mortelle. De là tant d'idées fécondes qu'il n'a point empruntées, comme quelques-uns de ses contemporains, à l'Allemagne ou à l'Ecosse, au XVII[e] siècle ou au XVIII[e], mais qu'il a tirées de lui-même et de son propre fonds pour les répandre dans ses ouvrages. C'est parce que son existence a été celle d'un penseur désintéressé, épris de la vérité seule, que nous avons cru devoir la retracer avec quelque détail. Nous avons voulu aussi montrer, par un éclatant exemple, que, dans notre pays, qu'au sein de notre race, on sait, quoi qu'on en dise, réfléchir, méditer, spéculer autant qu'agir, et qu'on le fait, à l'occasion, avec quelque profondeur. A ceux qui prétendent que l'esprit français est incapable de penser comme de sentir fortement, qu'il ne saurait

se hausser jusqu'à la métaphysique, c'est-à-dire jusqu'à la grande philosophie, pas plus que jusqu'à la grande poésie, et qu'il est condamné en toutes choses à une médiocri é et à une frivolité incurables, nous avons voulu opposer, indépendamment des noms illustres de Descartes et de Malebranche, de Corneille et de Racine, le nom moins connu, mais presque aussi digne de l'être, de Maine de Biran (1).

(1) V. sur Maine de Biran, Cousin, *Fragments de philosophie contemporaine;* J. Simon, *Revue des Deux-Mondes,* 15 novembre 1841 ; Ernest Naville, *Introduction aux Œuvres inédites*; Franck, *Moralistes et Philosophes;* Janet, *Problèmes du XIXe siècle;* Gérard, *Maine de Biran.*

CHAPITRE IV

AMPÈRE

Premières opinions d'Ampère : sa collaboration au biranisme. — Ses vues sur les idées, le raisonnement et la certitude. — Classification des sciences.

I

PREMIÈRES OPINIONS D'AMPÈRE; SA COLLABORATION AU BIRANISME

Tout le monde sait qu'Ampère a été une des gloires de la science et qu'il a laissé dans le domaine de la physique une trace qui ne s'effacera pas. Mais on sait moins généralement que la philosophie peut le compter parmi ses adeptes, qu'il l'a cultivée pendant toute sa vie et qu'il a eu sa part dans la révolution qui a remplacé, au commencement de ce siècle, le fatalisme matérialiste par une doctrine plus vraie et plus digne de l'homme. Or, c'est ce qui ressort non seulement de la lecture de ses ouvrages, mais encore de celle de la

correspondance qu'il entretint avec Maine de Biran. On y voit qu'il fut à la fois le disciple et le collaborateur de ce dernier, de sorte que leurs noms ne sauraient être séparés dans l'histoire de la philosophie contemporaine.

André-Marie Ampère était né à Lyon en 1775. Il passa ses jeunes années au village de Poleymieux, où il n'eut d'autre maître que son père, négociant retiré, homme instruit et intelligent, qui l'initia de bonne heure à la connaissance des mathématiques. L'enfant s'y livra avec ardeur et y fit des progrès extraordinaires. On sait l'histoire de ses calculs avec des morceaux de biscuit, durant une maladie où toute contention d'esprit lui était interdite : elle rappelle celle des barres et des ronds de Pascal. On sait aussi la visite qu'il fit, à l'âge de douze ou treize ans, à la bibliothèque de Lyon, dans le but d'y lire les ouvrages d'Euler et de Bernouilli, et les rapports qui s'ensuivirent entre lui et le bibliothécaire Daburon : c'est de là que date son initiation aux hautes mathématiques et à la botanique. Mais son esprit n'était pas de ceux qui peuvent se renfermer dans l'enceinte d'une ni même de deux sciences, si étendues qu'elles soient. Dans la fièvre de savoir qui le tourmentait, le jeune Ampère en aborda un grand nombre d'autres. Il fit plus, il lut ou plutôt il dévora tous les énormes in-folios de l'Encyclopédie, sans trop se demander comment la philosophie qu'ils contenaient pouvait s'accorder avec le christianisme dans lequel il avait été nourri. Par cette manière d'étudier presque seul et sans maîtres, il développait puissamment ses facultés inventives, en même temps que,

par ses immenses lectures, il préludait à cette universalité de connaissances qui devait être un des traits distinctifs de son génie. Que lui fallait-il de plus pour devenir philosophe, si la philosophie consiste à penser par soi-même et à pouvoir appliquer sa pensée à toute l'immensité du savoir humain?

Ampère en était là, quand un coup terrible vint suspendre le cours de ses études, en le plongeant pour un temps dans une morne stupeur : à la suite du siège de Lyon, son père avait porté sa tête sur l'échafaud. Le jeune homme ne reprit goût à la vie intellectuelle que peu après, en lisant les lettres de Jean-Jacques sur la botanique et en scandant quelques strophes mélancoliques d'Horace. De la poésie latine il passa à la poésie italienne, puis à la poésie française et osa bientôt s'essayer lui-même dans la tragédie et dans la poésie épique. Bref, il n'avait pas vingt ans qu'il avait déjà poussé des reconnaissances plus ou moins heureuses dans la plupart des domaines où la pensée humaine se déploie.

De la poésie des livres à celle de la vie il n'y a qu'un pas et le jeune Lyonnais ne tarda pas à le franchir. Tout le monde connaît aujourd'hui, par la notice de Sainte-Beuve et par le journal que Mme Cheuvreuse a récemment publié (1), cette touchante et poétique histoire d'Ampère et de Julie Carron, qui commence comme une idylle et finit comme une tragédie. Nous ne la redirons pas. Rappelons seulement que, nommé professeur à l'école centrale de l'Ain (1801), mais brû-

(1) *Journal et Correspondance d'A.-M. Ampère,* publiés par Mme H. C. Paris, chez Hetzel, 1875.

lant d'arriver au lycée de Lyon, afin de se réunir à sa jeune épouse dont la modicité de son traitement le tenait éloigné, Ampère obtint enfin ce poste tant souhaité, mais qu'il trouva Julie mourante. Elle expira dans ses bras, le 13 juillet 1803.

Pour faire diversion à la douleur que ce lamentable événement lui avait causée, Ampère se mit à étudier l'idéologie, qui était la philosophie de l'époque. Sa passion pour cette science devint si vive qu'il résolut de traiter la question de la décomposition de la pensée que l'Institut avait mise au concours et qui devait valoir à Maine de Biran une nouvelle couronne. De longs fragments du mémoire qu'Ampère composa à cette occasion, ont été publiés, il y a quelques années (1), et permettent de croire que, si l'auteur avait eu le temps de terminer son travail, il eût été pour le solitaire de Bergerac un concurrent des plus sérieux. Fut-ce cette communauté d'études, fut-ce quelque autre circonstance qui mit en rapport ces deux amis de la science de l'homme? On l'ignore. Mais il est de fait que les premières lettres d'Ampère à Biran sont de 1805, et que c'est en 1805 que ce dernier avait obtenu le prix. Elles sont datées les unes de Poleymieux, les autres de Lyon où il était encore professeur de mathématiques. Les suivantes furent écrites de Paris; car Ampère avait été nommé cette année même répétiteur à l'École polytechnique. C'est dans ces lettres et dans les fragments du mémoire dont nous avons déjà parlé, que nous irons chercher les matériaux nécessaires pour reconstruire

(1) V. *La philosophie des deux Ampère*, publiée par Barthélémy Saint-Hilaire, in-8°, chez Didier, 1866.

la doctrine philosophique de l'illustre savant. Jetons d'abord un rapide coup d'œil sur les fragments, puisqu'aussi bien ils ont précédé les lettres, et voyons quelles opinions Ampère professait, avant de connaître Biran autrement que par son Mémoire sur l'habitude. Nous nous rendrons ainsi mieux compte de l'influence, mal déterminée jusqu'à présent, qu'exercèrent l'un sur l'autre ces deux penseurs d'élite.

Ampère remarque, après Biran et de Gérando, que la méthode suivie par les métaphysiciens les plus célèbres, par Locke, Condillac, Bonnet, a été la méthode synthétique et non la méthode analytique. Ils ont supposé certains éléments au composé dont ils voulaient connaître la nature, et ont cherché s'il pouvait résulter de leur réunion un tout semblable à ce composé, au lieu de partir de ce composé lui-même pour aller de là à ses éléments. Or, cette méthode ne convient qu'aux sciences déjà fort avancées : dans toutes les autres, la méthode analytique est préférable. C'est elle qu'on a suivie en chimie; c'est elle qu'il faut suivre dans l'étude de l'esprit humain. Les premiers hommes ont distingué dans l'univers, dès qu'ils ont ouvert les yeux et sans avoir besoin de se livrer à aucune analyse expresse, les trois masses immenses qui nous environnent de toutes parts, la masse solide, la masse liquide et la masse gazeuse, et les ont nommées les trois éléments. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'un homme de génie s'est aperçu qu'il y avait là de nouvelles décompositions à faire et a découvert une multitude d'éléments là où on n'en avait vu d'abord que trois. De même les premiers philosophes ont remarqué en nous une faculté

de recevoir les impressions des choses extérieures, une de les retenir, une de les combiner, et leur ont donné les noms de sensibilité, de mémoire, d'imagination; mais ils n'ont pas vu que ces facultés n'étaient point élémentaires et indécomposables. Qu'on les décompose, qu'on les analyse, et la métaphysique sera peut-être, comme la chimie, complètement transformée (1).

La première distinction que doit opérer l'analyse est celle de la représentation et du sentiment qui l'accompagne, distinction si réelle que le sentiment peut changer, pendant que la représentation reste la même. La perception d'un objet présent et le souvenir du même objet absent forment, dans mon esprit, deux représentations identiques. D'où vient donc que je ne les confonds pas? De ce que je ne sens pas, de ce que je ne suis pas affecté de la même manière, dans l'une que dans l'autre. Ce n'est pourtant, dit Ampère, que dans un ouvrage très récent qu'on s'est avisé de distinguer la perception de l'affection qui s'y joint ordinairement. Mais l'auteur, M. Maine de Biran, a eu le tort de déduire cette distinction importante de considérations trop éloignées, relatives aux modifications que ces deux phénomènes éprouvent de la part de l'habitude. Il a aussi admis trop facilement que ces deux éléments existent l'un sans l'autre dans un grand nombre de cas. Il y a là de l'exagération. Dans les sensations les plus affectives, il y a au moins une vague perception : autrement on ne les distinguerait pas. Dans les sensa-

(1) *Les deux Ampère*, p. 333 et suivantes.

tions les plus purement perceptives en apparence, il y a eu primitivement une affection quelconque que l'habitude a usée et fait disparaître (1). Ici, comme ailleurs, Ampère, on le voit, s'inspire du premier ouvrage de Maine de Biran, mais il s'en inspire avec indépendance et originalité.

Non content d'adopter, en les rectifiant, quelques-unes des idées que Biran avait émises dans son *Mémoire sur l'habitude*, Ampère semble parfois lui dérober quelques-unes des vues qu'il devait exposer plus tard et le devancer dans les voies du spiritualisme. Non seulement il reconnaît, à côté du désir fatal, l'activité volontaire, et, à côté de la sensation, le sentiment; mais il refuse à la faculté de sentir le pouvoir qu'on lui accordait alors généralement, d'engendrer toutes nos connaissances, et admet la faculté de comparer à partager avec elle ce privilège. Cependant il ne s'éloigne pas autant de Condillac qu'il le semble au premier abord. Il le nomme toujours avec respect et regarde sa maxime que « toutes nos idées viennent des sens », pourvu qu'elle soit sainement interprétée, comme une des grandes découvertes de la métaphysique. Il la préfère même à celle de Locke, qui admettait deux sources d'idées, au lieu d'une, la sensation et la réflexion. La réflexion, ne nous révélant que les opérations de notre entendement et ces opérations ne pouvant s'exercer qu'à la condition d'être mises en jeu par la sensation, c'est, en définitive, suivant Ampère, qui confond ici la condition avec la cause, de la sensation que tout découle. Sans

(1) *Les deux Ampère*, p. 345.

doute il reconnaît quelque part, outre la faculté d'éprouver des sensations, celle de saisir des rapports, laquelle est, à ses yeux, la vraie caractéristique de l'homme. Mais, là encore, il se rapproche, sinon de Condillac, au moins des disciples qu'il avait rencontrés parmi les physiologistes ; car il regarde la perception d'un rapport « comme nous étant donnée par le mouvement d'une molécule cérébrale (1) ».

Ampère se montre encore condillacien dans l'idée qu'il se fait du moi : » Il n'y a, dit-il, pas d'autre moi que l'ensemble de nos perceptions de toutes sortes. » Et ailleurs : « Plusieurs perceptions réfléchies s'unissent pour former un groupe des propriétés de notre être qui produit l'idée complexe du moi, comme le groupe des perceptions qu'un objet excite en nous est l'origine de l'idée complexe qui nous représente cet objet (2). » Il y a loin, on le voit, du moi ainsi conçu, comme un groupe de propriétés, au moi conçu par Maine de Biran, comme une unité indivisible, comme une force vivante.

Ampère semble se séparer de l'école sensualiste, quand il traite de l'attention : il considère, en effet, cette dernière comme une forme de la volonté. Mais cette séparation est peut-être encore plus apparente que réelle; car cette volonté dont l'attention serait une simple forme, il ne paraît point la distinguer suffisamment des tendances instinctives. Quand un homme, dit-il, qui a consenti à subir une opération chirurgicale, retire vivement la main à la vue du fer, il le fait

(1) *Les deux Ampère*, p. 353 et 443.
(2) *Les deux Ampère*, p. 349 et 355.

volontairement (1). Ce n'est pas tout à fait ainsi que Biran concevait la volonté à peu près dans le même temps. Il se la représentait, non comme le principe qui produit les mouvements instinctifs, mais comme celui qui les comprime.

On voit que si Ampère essaie, au commencement de son mémoire, de se séparer de Condillac, en substituant la méthode analytique à la méthode synthétique, ailleurs il semble abonder dans son opinion. Comme lui, il admet, sauf explication, que toutes nos idées viennent des sens; comme lui, il a l'air de confondre la volonté avec l'instinct; comme lui, enfin, il voit dans le moi, non une cause libre, mais une simple collection de faits. Ce ne fut que sous l'influence de Biran qu'il s'éloigna tout à fait du condillacisme; mais alors il s'en éloigna peut-être plus résolument que Biran lui-même et ne négligea rien pour le maintenir et même pour le pousser plus avant dans la voie où celui-ci l'avait précédé. C'est ce qui ressort d'une lettre, datée du 2 novembre 1805, où Ampère et deux Lyonnais de ses amis se déclarent formellement disciples de Maine de Biran et essaient de l'affermir dans la doctrine nouvelle qu'il vient d'inaugurer et lui indiquent en même temps les améliorations dont elle leur paraît susceptible.

Ainsi, Ampère et ses deux amis admettent avec Biran 1° que des mouvements, tels que ceux qui ont lieu dans les sensations, peuvent se produire dans le cerveau et dans les organes sensitifs sans que l'âme en soit modi-

(1) *Les deux Ampère*, p. 386.

fiée ; 2° que l'âme, sans avoir agi, sans avoir par conséquent le sentiment du moi, est modifiée par ces mouvements en affections et en images distinctes et coordonnées ; 3° que ces affections et ces images sont pour l'âme des causes occasionnelles d'action et donnent lieu au sentiment du moi. — S'exprimer ainsi c'était admettre les trois systèmes de Biran : le système affectif, le système sensitif, et le système perceptif, dans un temps où il hésitait encore à les admettre lui-même. Ampère lui en fait le reproche. Il le blâme de ne pas insister assez sur le second système et de ne pas voir qu'il est absolument nécessaire de le traverser pour arriver au troisième. Suivant lui, les circonstances intellectuelles qui en font partie, c'est-à-dire les images, sont au moins aussi indispensables à la production de l'effort que les circonstances organiques qui constituent le premier. De plus, elles doivent être aperçues par l'âme, avant l'apparition du moi, et c'est à tort que Biran hésite à le reconnaître. Elles rentrent ainsi dans le domaine du moi, non du moi phénoménal, mais du moi nouménal, c'est-à-dire de l'âme inconsciente (1).

Ce n'est pas seulement pour le fond, mais encore pour la forme, qu'Ampère essaie de perfectionner l'œuvre de Biran. Ainsi, il voudrait qu'on appelât *autopsie*, c'est-à-dire vue de soi-même, la conscience du moi, et *cognition* le fait complexe qui résulte de l'union de l'autopsie et de l'affection ou de l'intuition. Par cela seul qu'il est encore vierge, ce mot cognition lui semble préférable à celui de perception dont Biran

(1) *Les deux Ampère*, p. 197 et suivantes.

se sert et qui a été pris avant lui en des sens si différents. Il voudrait également qu'on nommât *réminiscence* la trace de la seule autopsie et qu'on réservât le nom de souvenir pour la trace de la cognition prise dans son ensemble. Ce sont là de petits détails ; mais ils nous montrent à quel point Ampère s'était assimilé le biranisme et nous font en quelque sorte assister à son élaboration ; car, à partir d'un certain moment, Ampère n'est plus seulement le disciple de Maine de Biran, il est son auxiliaire et son collaborateur. Bien plus, après avoir reçu de lui l'impulsion, il la lui donne à son tour et le soutient dans les défaillances auxquelles il lui arrive quelquefois de s'abandonner.

II

VUES SUR LES IDÉES, LE RAISONNEMENT ET LA CERTITUDE

Si Ampère est amené par l'influence de Biran à se séparer de Condillac sur la question du moi, il s'en sépare en quelque sorte de lui-même sur celles des sensations, des idées, du raisonnement et de la certitude.

Ainsi, il ne veut pas que l'on confonde la sensation avec l'idée, la sensibilité animale avec l'intelligence qui est la caractéristique de l'homme : « Les sensations seules, dit-il, viennent par les sens, la sensibilité est passive ; les idées sont le produit d'un acte intellectuel, l'intelligence est active. Elle conçoit les subs-

tances et les rapports qui existent entre elles; elle aperçoit les rapports qui existent entre les sensations elles-mêmes... La conception d'une substance, l'intuition d'un rapport sont des actes intellectuels qui laissent dans notre âme une trace, laquelle n'est point, comme la trace d'une sensation, une image, mais qui est une notion ou une idée (1). »

Du reste, ces sensations et ces images qu'il distingue si bien des idées, Ampère les analyse avec plus de finesse que les sensualistes eux-mêmes. On pourra en juger par la manière dont il explique un phénomène peu remarqué, qui se produit pourtant tous les jours à l'Opéra : « Si les paroles que l'on chante, dit-il, ne sont pas fortement prononcées, l'auditeur assis dans le fond de la salle ne reçoit que l'impression des voyelles et des modulations musicales, et n'entend point les articulations, et partant ne reconnaît pas les mots. Qu'il ouvre alors le livret de l'Opéra; et, en suivant des yeux, il entendra très distinctement ces mêmes articulations que tout à l'heure il ne pouvait saisir. Voici ce qui se passe en lui... la vue des paroles écrites réveille en lui les images sonores et acoustiques des paroles prononcées; et les images des sons, renforçant dans son organe les impressions trop faibles qu'il reçoit de la scène, il en résulte une audition distincte (2). » Notre auteur donne à ce phénomène psycho-physiologique, si bien analysé depuis par Wundt, le nom de *concrétion*.

De la question de la nature des idées Ampère passe

(1) V. *Les deux Ampère*, p. 96.
(2) V. *Les deux Ampère*, p. 37.

à celle de leur valeur et combat, sur ce point encore, la doctrine de Condillac. Ce philosophe, qui était plus idéaliste qu'on ne le croit généralement, avait écrit quelque part : « Il ne nous est pas possible de passer de ce que nous sentons à ce qui est. » C'était déclarer que la réalité extérieure nous est tout à fait inaccessible. Berkeley et Hume avaient soutenu la même opinion, ce qui avait donné lieu à Reid de la combattre. Suivant ce dernier, l'homme perçoit directement la matière en vertu de sa constitution propre : c'est là un fait primitif qu'il faut accepter sans le discuter. Ampère n'est point satisfait de cette explication. D'après lui, la substance matérielle n'est pas saisie immédiatement, mais médiatement ; elle n'est pas l'objet d'une perception, mais d'une conception, et cette conception est déterminée par le principe de causalité dont nous avons fait la première application sur nous-mêmes. De même que nous ne pouvons percevoir les actes que nous produisons, sans leur concevoir une cause intérieure réelle, nous ne pouvons avoir la sensation d'un obstacle apporté à ces actes, sans concevoir à cette sensation une cause extérieure réelle aussi. En prétendant que l'homme ne saurait atteindre l'extériorité, Condillac a donc méconnu une des grandes lois de notre être, qui est le principe de causalité.

Mais si les idées particulières ont une portée objective, en est-il de même des idées générales ? C'est la question célèbre du nominalisme et du réalisme. Contrairement à Condillac, qui se prononce pour le premier de ces systèmes, Ampère prend parti pour le second et se fonde pour cela sur des raisons assez solides.

Suivant lui, le langage est utile à la formation des idées générales, mais il ne les engendre pas. Sans doute ces idées ne répondent pas à des substances, mais elles répondent pourtant à des choses qui existaient avant d'être conçues et nommées et qui existent encore après, à savoir, aux rapports que les substances soutiennent entre elles. La rondeur n'est pas une substance, mais elle n'est pas non plus une idée vide de réalité, une simple émission de voix; elle est un rapport positif entre des corps de même forme, rapport parfaitement réel, qu'il soit vu ou non, qu'il soit conçu ou qu'il ne le soit pas. Par conséquent, le nominalisme et le conceptualisme, qui n'en est qu'une variété, sont des erreurs. Le réalisme, sainement compris et dégagé des exagérations par lesquelles il a été compromis, est la vérité. S'il n'y avait pas, entre les êtres, des rapports réels pour servir d'objets aux idées de genres et de classes, et si toutes ces idées étaient de simples conceptions de l'esprit ou même de simples mots, il n'y aurait pas, dans l'histoire naturelle, de bonnes et de mauvaises classifications. Car ce qui distingue les bonnes des mauvaises, c'est précisément la réalité et l'importance des rapports que l'esprit découvre plus ou moins bien dans les êtres, mais qu'il n'invente pas.

En ce qui concerne le raisonnement, Ampère n'eut pas à renoncer aux idées de Condillac : il ne les avait jamais professées. Il remarquait déjà, dans son Mémoire sur la décomposition de la pensée, que, si le raisonnement allait du même au même, comme Condillac le prétendait, il ne servirait à rien et ne nous procure-

rait aucune connaissance. Plus tard, il écrivait à Biran avec la rudesse que le genre épistolaire autorise : « La théorie de l'identité des idées sous des signes différents, regardée comme l'origine du jugement et du raisonnement, est ce que les hommes ont jamais inventé de plus faux et de plus ridicule (1). » Il ne pouvait souffrir, lui le grand inventeur, qu'on fît consister les découvertes les plus sublimes à répéter en d'autres termes ce que l'on savait déjà et qu'on ramenât toutes les vérités à cette logomachie, si admirée de Condillac : — Les sensations sont les sensations, le même est le même. — De là le jugement sévère qu'il formule contre la *Langue des calculs*, jugement qu'un auteur contemporain aurait bien dû discuter avant de faire un si pompeux éloge de cet ouvrage. Il n'est bon, suivant Ampère, qu'à étouffer l'esprit des enfants, en les habituant à ne passer jamais d'une idée qu'à l'idée la plus voisine, et qu'à couper les ailes au génie auquel il interdit de franchir, dans son essor, d'immenses intervalles (2).

La partie la plus forte et la plus originale de l'œuvre d'Ampère est la théorie des rapports, qui contient et enveloppe une théorie de la certitude objective. Il distribue tous les objets de la pensée en trois grandes catégories : 1° les phénomènes, modifications que nous percevons, qui dépendent de nous et n'ont, en dehors de nous, aucune existence réelle ; 2° les noumènes ou substances que nous ne percevons pas, mais que nous concevons comme causes des phénomènes et qui exis-

(1) V. *Les deux Ampère*, p. 277.
(2) V. *Les deux Ampère*, p. 460.

tent indépendamment de nous; 3° les rapports qui ne sont pas, à la vérité, des noumènes, mais qui ne dépendent pas de nous comme les phénomènes. Ainsi, d'après Ampère, s'il y a de l'absurdité à attribuer les sensations de couleur ou d'odeur, qui sont en nous, aux noumènes qui sont hors de nous, il n'y en a pas à leur appliquer les idées de rapports, celle de nombre, par exemple. Il est absurde de prétendre que deux objets que je vois sont rouges en eux-mêmes et indépendamment de la sensation qu'ils me produisent : il faut dire seulement qu'il y a en eux une cause inconnue qui me donne la sensation du rouge. Mais il n'est pas absurde de soutenir que ces objets sont deux, et il serait puéril de se borner à dire qu'il y a en eux une cause inconnue qui me fait croire à leur dualité, sans qu'elle existe réellement.

Ce qui caractérise les rapports dont il s'agit, particulièrement les rapports de nombre et de position, c'est qu'ils sont indépendants de la nature de leurs termes et immuables. Qu'on change la nature des objets à compter, qu'on remplace des billes par des dés ou réciproquement, le rapport numérique ne change pas; qu'on remplace, dans un corps, les molécules dont on veut déterminer la position relative par d'autres molécules, le rapport reste le même. Il en est des rapports soit logiques, soit moraux, comme des rapports arithmétiques et géométriques. Chacun sait que la matière du syllogisme est indifférente, que la forme seule importe. Il en est de même de la matière du devoir : elle est insignifiante : la forme seule est essentielle. Le rapport de père à fils et le devoir qui en dérive demeu-

rent les mêmes quels que soient les termes du rapport, c'est-à-dire quels que soient le père et le fils.

Sans cette distinction entre les idées de phénomènes et les idées de rapports, la psychologie ne se relierait plus aux autres connaissances humaines, elle ne ferait plus partie du grand concert des sciences; car ses résultats ne s'harmoniseraient plus avec les leurs. Elle ne s'accorderait pas avec la cosmologie, puisqu'elle dirait que la terre, considérée en elle-même et indépendamment de nous, n'est peut-être pas aplatie aux pôles et ne se meut peut-être pas dans une ellipse, mais qu'il y a seulement une cause inconnue qui nous porte à le croire. Elle serait en dissonance avec la théologie naturelle; car elle pourrait toujours lui objecter qu'il n'y a peut-être pas un premier Être souverainement puissant, intelligent et bon, mais seulement une cause inconnue qui nous fait admettre cet Être premier et ses attributs. — Elle se mettrait ainsi hors la loi du monde intellectuel.

Telle est la théorie par laquelle Ampère a essayé de passer du domaine du paraître à celui de l'être, de la sphère des phénomènes à celle de la réalité; tel est, suivant son expression pittoresque, le pont qu'il a tenté de jeter de l'une à l'autre rive. Suivant lui, le monde est donc réel, Dieu aussi est réel; nous en avons pour garantes les idées de rapports, dépouillées de toute subjectivité. Ces idées, dit-il, « c'est un fait que les savants les forment et y croient; permis aux métaphysiciens, comme Kant et Berkeley, de les *désobjectiver*; mais c'est une immense probabilité contre eux. Voilà mon pont (1). »

(1) *Les deux Ampère*, p. 155 et 247.

Cette théorie n'est pas aussi complètement neuve que J.-J. Ampère, fils de notre philosophe, l'a prétendu dans la savante introduction placée en tête de ses fragments. Elle avait déjà été esquissée par Platon, qui cherchait, on le sait, quelque chose de fixe au milieu de la fluidité universelle, et qui le trouvait dans les essences ou idées. Elle l'avait été par Descartes et Leibniz; elle l'avait été par Locke lui-même, quand il distinguait les qualités premières et les qualités secondes de la matière. Mais enfin elle a son mérite et sa valeur. Bien que nous ne la possédions que par pièces et par morceaux, elle montre suffisamment ce qu'Ampère aurait pu faire, s'il avait essayé de construire une philosophie complète, achevée, et si l'activité désordonnée de sa pensée, qui se portait à la fois sur mille objets, lui eût permis d'élever dans ce genre un véritable monument.

Il nous reste maintenant à faire, dans la philosophie de notre auteur, le départ de ce qu'il doit à Biran et de ce qu'il ne doit qu'à lui-même. Son savant éditeur. M. Barthélemy Saint-Hilaire, hésite à ce sujet et incline à croire que ces deux grands esprits ont abouti, sans communication préalable, à des résultats identiques. C'est là, suivant nous, une hésitation bien peu motivée et une opinion qui ne se comprend guère. N'avons-nous pas vu qu'Ampère soutenait encore, en 1804, dans son Mémoire sur la décomposition de la pensée, plusieurs des principes fondamentaux de Condillac : le principe que toutes nos idées viennent des sens; celui que la volonté et l'attention sont de simples formes de l'instinct; celui que le moi n'est qu'un

groupe de faits, au moment où Maine de Biran, dans son Mémoire sur le même sujet, combattait et ces principes et les autres parties du système? Voilà, je crois, une raison qui établit la priorité de Maine de Biran de la manière la plus péremptoire. Ampère n'écrivait-il pas quelque temps après à Maine de Biran : « Tout ce que vous me dites de la génération du moi et des circonstances qui l'accompagnent est tellement conforme à *ma manière de voir actuelle que je vous dois*, qu'il n'y a pas une syllabe que j'en voulusse retrancher (1).» Voilà une raison encore plus décisive que la précédente ; car elle prouve positivement non seulement la priorité de Maine de Biran sur son ami, mais encore l'influence qu'il a exercée sur lui en ce qui touche le point fondamental du système. Les mots : *ma manière de voir actuelle que je vous dois*, ne laissent à ce sujet aucun doute.

Les deux raisons que nous venons de donner ne suffisent-elles pas ? En voici une troisième encore plus forte, s'il est possible. Dans un fragment remarquable, placé à la suite de la correspondance de Biran et d'Ampère, celui-ci ramène toutes les vues qui leur sont communes à cinq points, qui sont : 1° Le sentiment du moi, le phénomène de l'*émesthèse*, comme il le nomme, sans lequel il n'y aurait que des associations fortuites sans causalité et sans durée : c'est le pivot du système ; 2° la relation de causalité entre le moi et les phénomènes qu'il produit ; 3° l'existence des substances ou noumènes permanents ; 4° la relation de causalité entre

(1) *Les deux Ampère*, p. 207.

les noumènes et les phénomènes; 5° les relations des noumènes entre eux, indépendamment de nous : « De ces cinq classes, dit Ampère, quatre se trouvent dans le système primitif et appartiennent en entier à M. de Biran, qui a connu, le premier, tout ce qu'il y a de vraiment important dans le système, relativement aux connaissances (1). » Voilà la part de Maine de Biran parfaitement et largement faite par Ampère lui-même. Que reste-t-il donc à ce dernier? Le cinquième point, la théorie des relations des noumènes : « La théorie de la connaissance de ces relations entre les noumènes, dit-il, m'appartient, à ce qu'il me semble, entièrement; car M. de Biran n'avait pas même cru qu'une pareille connaissance fût possible; et parmi les philosophes, qui l'ont admise sous le nom de connaissance des qualités premières des corps, les uns, comme Locke, l'ont admise sans dire pourquoi; les autres, comme Reid, l'ont attribuée à la supposition ridicule d'une perception immédiate (2). »

En présence de ces textes si positifs, il faut bien convenir qu'Ampère doit à Maine de Biran tout le système qui leur est commun, moins la théorie des rapports. Il faut reconnaître pourtant qu'il a modifié heureusement, sur plus d'un point, la doctrine que Biran lui avait transmise. Ainsi, il a très bien établi, contre ce dernier, que la conscience de l'effort, qui tient tant de place dans sa psychologie, n'est nullement identique à la sensation musculaire. Nous localisons, en effet, l'effort dans le cerveau, tandis que nous rapportons la

(1) *Les deux Ampère*, p. 328.
(2) *Les deux Ampère*, p. 329.

sensation au muscle que l'effort met indirectement en jeu. Ajoutons qu'en sa qualité de mathématicien Ampère fait grand usage du raisonnement et qu'il accepte ses données, en ce qui concerne la perception extérieure, avec une conviction qu'il a de la peine à faire partager à son éminent collaborateur. C'est, en effet, par l'esprit de décision qu'il porte en ces matières, en même temps que par l'emploi des procédés logiques, qu'Ampère se distingue du psychologue profond, mais un peu indécis, qui lui avait frayé la voie.

III

CLASSIFICATION DES SCIENCES

Il est regrettable pour la philosophie qu'Ampère, absorbé par d'autres travaux, n'ait pas poussé plus loin ses études psychologiques. Après s'être approprié, comme nous l'avons vu, tout le système de Maine de Biran, il était l'homme du monde le plus capable d'en combler les lacunes. Il avait même déjà commencé à le faire, dans un cours de philosophie qu'il professa à la Sorbonne, en 1819 et en 1820, touchant les phénomènes intellectuels, et qui fut fort goûté, si nous en croyons un de ses auditeurs les plus pénétrants. Il portait dans ces questions, suivant Sainte-Beuve, un plus vif sentiment de la réalité que les éclectiques, si distingués d'ailleurs, du même temps, qui, n'étant ni naturalistes, ni physiciens, ni mathématiciens, ni

autre chose que psychologues, restaient un peu trop dans les généralités vagues et donnaient à la science de l'homme un caractère abstrait qui en desséchait et en mortifiait l'étude. Mais, en 1820, la découverte d'Œrsted vint l'arracher à la psychologie et le précipita tout entier dans ces recherches sur l'électro-magnétisme qui devaient lui procurer une gloire immortelle.

En 1829, Ampère était dans le Midi, où il était allé demander à un climat plus doux le rétablissement d'une santé languissante, quand la philosophie le ressaisit. Il s'entretint longtemps avec son fils d'une idée qui l'avait préoccupé dès 1807, dans ses leçons à l'Athénée, et même dès 1801, à l'École centrale de Bourg (1), de l'idée de classer, d'après leurs rapports naturels, toutes les sciences humaines. Il y travailla pendant sept ans, c'est-à-dire jusqu'à sa mort (1836) soit à Paris, soit dans ses tournées d'inspecteur général. Cette classification est un travail éminemment philosophique et ce n'est pas sans raison qu'Ampère l'avait intitulée : *Essai sur la Philosophie des sciences ;* car elle a pour but de ramener à l'unité toutes les parties, aujourd'hui morcelées et émiettées à l'infini, du savoir humain, et de constituer par là une conception totale du monde et de la vie, c'est-à-dire une philosophie véritable.

Il nous est impossible d'exposer cette classification dans sa totalité; car elle est aussi compliquée que

(1) Voir le discours d'Ampère récemment publié par M. Bertrand, dans l'*Annuaire* de la Faculté des lettres de Lyon (3ᵉ année, fascicule III).

celles de l'histoire naturelle sur lesquelles elle est modelée. Dans le premier règne, Ampère place les sciences qui ont pour objet le monde matériel ou sciences cosmologiques, et dans le second celles qui ont pour objet la pensée ou sciences noologiques. Il distingue ensuite, dans le premier règne, le sous-règne des sciences relatives à la matière inorganique, qui comprend l'embranchement des sciences mathématiques et celui des sciences physiques; et le sous-règne des sciences relatives à la matière organisée, qui contient l'embranchement des sciences naturelles et celui des sciences médicales. Il distingue de même, dans le second règne, le sous-règne des sciences noologiques proprement dites, qui comprend l'embranchement des sciences philosophiques et celui des sciences néotechniques; et le sous-règne des sciences sociales, qui contient l'embranchement des sciences ethnologiques et celui des sciences politiques.

Ampère subdivise encore ces premiers groupes et leurs sous-groupes, en se fondant sur la distinction des quatre points de vue auxquels nous devons nous placer, quand nous prenons connaissance des objets. Quel que soit, dit-il, l'objet de ses études, l'homme doit d'abord recueillir les faits, tels qu'il les observe immédiatement (c'est le point de vue *autoptique*); il faut ensuite qu'il cherche ce qui est en quelque sorte caché sous ces faits (c'est le point de vue *cryptoristique*); ce n'est qu'après ces deux genres de recherches qu'il peut comparer les résultats obtenus et en déduire les lois générales (c'est le point de vue *troponomique*); alors enfin il peut remonter aux causes mystérieuses des faits

(c'est le point de vue *cryptologique*). C'est ain psychologie, science de premier ordre, comprend la psychologie élémentaire et la psychognosie, sciences de deuxième ordre, qui comprennent, à leur tour, l'une la psychographie et la logique, l'autre la méthodologie et l'idéogénie, quatre sciences de troisième ordre marquées des quatre caractères précédemment indiqués. Si, en effet, la psychographie s'en tient à l'étude des faits, la logique recherche les vérités qu'ils recouvrent, la méthodologie compare les méthodes propres à les découvrir et l'idéogénie en scrute l'origine cachée. Si on prend les subdivisions de la littérature, — bibliographie, bibliognosie, littérature comparée et philosophie de la littérature — ou celles de l'histoire, — chronographie, chronognosie, histoire comparée et philosophie de l'histoire — il sera facile d'y reconnaître aussi les quatre caractères essentiels dont Ampère s'est servi dans sa classification.

On a adressé à cette classification plusieurs reproches. Ampère a, dit-on, été amené par sa manie de diviser et de subdiviser sans fin à nous donner pour autant de sciences distinctes des points de vue particuliers d'une science unique. Il a, de plus, inventé, pour les désigner, une foule de mots étranges, qui risquent fort de ne recevoir jamais droit de cité dans le Dictionnaire de l'Académie. — Il est difficile de justifier Ampère sur ces deux points ; mais il faut convenir que les défauts qu'on reproche à sa classification sont compensés et au delà par les mérites qui la distinguent. A la classification ingénieuse, mais artificielle de Bacon et de d'Alembert, qui reposait sur le rôle que les di-

verses facultés, — mémoire, imagination, raison, — jouent dans les diverses sciences, il a substitué une classification naturelle, fondée sur les rapports que les objets des sciences ont entre eux. Avant Auguste Comte, cet autre classificateur célèbre, il a groupé les sciences, en commençant par celles qui se rapportent aux objets les plus simples, pour s'élever graduellement à celles qui se rapportent aux objets les plus complexes. Chez lui, les sciences mathématiques et les sciences physiques, les sciences naturelles et les sciences médicales, les sciences noologiques et les sciences sociales ne sont guère distribuées autrement que chez l'écrivain positiviste. Ajoutons qu'il a montré une étendue d'esprit et une largeur de vues dont Comte n'approche pas, en faisant aux sciences morales et même aux sciences littéraires, complètement oubliées par ce dernier, une place immense dans sa classification.

Il ressort de tout ce qui précède qu'Ampère a été profondément spiritualiste. Mais on n'aurait qu'une idée incomplète de cet homme supérieur, si nous n'ajoutions pas qu'il a été en même temps profondément chrétien. Son christianisme avait-il son principe dans sa raison ou dans sa nature aimante ou dans son éducation religieuse, c'est ce que nous n'examinerons pas. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'après quelques crises passagères, qui rappellent celles de Pascal, Ampère y resta constamment attaché et y trouva, dans les plus tristes circonstances de sa vie, une source de consolations et d'espérances. Chez lui, du reste, comme chez plusieurs de ses compatriotes et de ses amis du même temps, tels que Camille Jordan, Ballanche et de Gé-

rando, la religion s'alliait sans effort à l'amour de la liberté, à la philanthropie, au désir du progrès, en un mot, à tous les sentiments qui sont comme le fonds de l'homme moderne. Elle s'alliait surtout à la passion pour la science. Personne, en effet, n'aspira jamais à la vérité avec une ardeur plus dévorante et un plus complet oubli de lui-même : « A quoi sert le monde, disait-il ? A donner des idées aux esprits. » Un jour qu'il était malade à Lyon et que son ami Bredin était venu lui faire visite, il s'aperçut que celui-ci détournait la conversation des sujets scientifiques et lui en demanda la raison : — C'est, répondit-il, que les sujets scientifiques vous passionnent trop et que je veux ménager votre santé. — « Ma santé ! s'écria-t-il, il doit bien être question de ma santé ! Il ne doit être question entre nous que de ce qui est éternel. » C'est cette préoccupation ardente, exclusive de la science qui explique les distractions souvent citées de cet esprit à la fois si grand et si candide, distractions dont il est permis de sourire, mais à la condition que le sourire n'ôte rien au respect ni à l'admiration.

On voit, par cette étude rapide, qu'Ampère, qui a tant fait pour les progrès de la physique, a aussi fait beaucoup pour ceux de la métaphysique. Après avoir collaboré avec Maine de Biran à la théorie de la volonté, il a esquissé personnellement celle de cette intelligence, qui est, à ses yeux, la faculté de saisir les rapports et qui s'identifie, dans son essor le plus élevé, avec le génie lui-même ; puis il a couronné tous ses travaux par cette classification des sciences, qui exigeait à la fois les connaissances d'un

savant universel et l'esprit généralisateur d'un vrai philosophe. C'est pourquoi nous avons dû lui donner une place qu'il n'avait pas obtenue jusqu'à présent, dans l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle.

CHAPITRE V

ROYER-COLLARD

Métaphysique de Royer-Collard. — Philosophie politique.

Maine de Biran et Ampère avaient complètement réintégré, au sein de notre nature, l'élément actif méconnu par Condillac; mais ils n'y avaient rétabli qu'imparfaitement l'élément rationnel que ce philosophe avait également nié. Tout en analysant les notions premières qu'on dérive ordinairement de la raison, Biran les avait fait découler de l'expérience interne et avait fait sortir de la même source, malgré leurs caractères d'universalité et de nécessité, les vérités premières dont ces notions sont des parties intégrantes: il était resté plus ou moins enlacé dans les liens de l'empirisme. Tout en étudiant, sous le nom de faculté des rapports, la faculté de raisonner, Ampère n'avait pas cru devoir remonter aux principes premiers

qui lui servent de point de départ et sans lesquels tout raisonnement est impossible : il n'avait professé qu'un demi-rationalisme. Ce que Biran et Ampère n'avaient pas fait, Royer-Collard le fit ; ces principes rationnels qu'ils n'avaient qu'entrevus, il les soumit à une analyse approfondie et à une critique sérieuse : il fut déjà un vrai rationaliste. Il le fut d'abord dans l'ordre spéculatif et sous des formes didactiques ; il le fut plus tard dans l'ordre politique et sous des formes oratoires, et inaugura parmi nous cette alliance du rationalisme et du libéralisme qui devait durer près d'un demi-siècle dans notre pays. Sa naissance et son éducation l'avaient, du reste, préparé à ce double rôle, comme on le verra par les détails dans lesquels nous allons entrer.

Pierre-Paul Royer-Collard naquit en 1763, à Sompuis, près de Vitry-le-Français. Il sortait de ces populations rurales, où la vie physique et la vie morale conservent d'ordinaire toute leur force et toute leur richesse, pendant que le sang s'appauvrit et que les âmes s'énervent au sein des grandes cités. La famille de son père et surtout celle de sa mère étaient imbues depuis longtemps de l'austère doctrine de Port-Royal, et pratiquaient cette espèce de stoïcisme chrétien dans toute sa rigidité. A leurs yeux, le devoir était une chose sacrée, avec laquelle on ne transige pas, et leurs enfants étaient façonnés à l'accomplir coûte que coûte. Aussi, sans rester enfermé dans l'horizon de la secte, le jeune Royer garda de sa première éducation une singulière sévérité de principes et une rare élévation d'âme. Son instruction fut dirigée à peu près comme son éducation. Il avait brillamment parcouru le cercle

de ses études, au collège de Chaumont, quand le supérieur, qui était son oncle maternel, lui ayant fait subir un examen détaillé, lui déclara simplement qu'il était bien préparé pour apprendre. En conséquence, il l'envoya chez les oratoriens de Saint-Omer, qui lui firent rapprendre pendant trois ans ce qu'il savait déjà, en lui imposant l'obligation de se rendre raison de tout. Royer-Collard attribue lui-même à cette austère discipline le goût qu'il eut toujours depuis pour les lectures sérieuses, ainsi que les habitudes méditatives qu'il conserva toute sa vie.

Après avoir enseigné quelque temps les mathématiques, qui ajoutèrent encore à la rectitude naturelle de sa pensée, Royer se livra à l'étude du droit et se fit recevoir avocat. Il paraît que son esprit était dès lors fort ouvert aux idées nouvelles; car les bateliers de l'île Saint-Louis qu'il habitait, l'envoyèrent siéger à la Commune dont il fut secrétaire et qu'il ne quitta que dans la nuit du 10 août, quand la commune légale fut expulsée, au son du tocsin, par la commune insurrectionnelle. Plus tard, après la journée du 31 mai, il dut s'enfuir de Paris, pour éviter le sort des Girondins, et se réfugia dans son village, où il fut protégé par le respect qu'inspiraient les vertus de sa famille et la dignité morale de sa mère.

Royer-Collard rentra dans la vie publique, en 1796, par une vigoureuse polémique contre de Branges, administrateur du département de la Marne, qui avait imposé une réquisition arbitraire aux habitants de Sompuis. Royer appelle hardiment cet acte un attentat contre les personnes et contre les propriétés, et ne veut pas qu'on

l'excuse, en invoquant des précédents, c'est-à-dire des faits analogues ; car, en bonne logique, dit-il, ce n'est pas le fait qui établit le droit, mais le droit qui légitime le fait. — C'est déjà du rationalisme. — Quant aux menaces de de Branges, il y répond avec un suprême dédain : « Rien, lui dit-il, ne m'impose moins que les formes menaçantes dont vous vous êtes revêtu... La pensée ne reçoit point de chaînes et les actions ne reçoivent que celles de la loi. » — C'est déjà du libéralisme exprimé dans un admirable langage. — Nommé député au conseil des Cinq-Cents, en 1797, il défendit, comme son ami Camille Jordan, le clergé persécuté par des sectaires fanatiques. Il parla avec élévation de cette religion, qui est la base de la morale populaire, et montra qu'il n'appartenait pas à des législateurs éclairés de déraciner, à l'inverse des conquérants les plus brutaux, ce besoin impérieux qui pousse les multitudes à étendre leurs espérances par delà les limites de la vie humaine. Non seulement, ajoutait-il, cela ne serait pas politique, mais cela ne serait pas juste. Or, si l'on a dit naguère : De l'audace, encore de l'audace et toujours de l'audace ! le moment est venu de s'écrier : De la justice, encore de la justice et toujours de la justice ! — C'est là, comme on voit, un vrai plaidoyer en faveur de la liberté des cultes.

A ce moment, Royer-Collard n'était pas encore royaliste. Il ne le devint qu'après avoir été traité comme tel et exclu du Conseil des Cinq-Cents par le coup d'État du 18 fructidor. Il se rallia alors à ce groupe d'hommes modérés, qui voulaient concilier les institutions de l'ancienne monarchie avec les conquêtes de la Révolu-

tion, et entretint même, sur ce sujet délicat, une correspondance curieuse avec le futur roi Louis XVIII. Elle cessa dès l'établissement de l'Empire. La pensée de Royer-Collard ne se révèle à nous, durant les premières années du nouveau régime, que par un article, publié dans *le Journal des Débats*, sur un auteur fort connu alors et fort inconnu aujourd'hui, sur l'académicien Guibert. Il y raille, avec autant de malice que de bon sens, cette éloquence sans sujet que le désœuvrement des esprits avait mise à la mode, durant le siècle précédent, et cette philosophie ambitieuse dont les déclarations ampoulées sonnaient d'avance le tocsin de la Révolution. Il nous apparaît donc, à cette date, comme un homme né avec la passion de la justice, et partant avec l'amour du droit et la haine du privilège, mais que les horreurs de la Convention et les mœurs du Directoire ont peu à peu désaffectionné de la Révolution d'abord et ensuite de la philosophie dont elle était issue. Aussi tout nous porte à croire que, lors même qu'il n'eût pas trouvé sous sa main, à cette époque, les œuvres de Reid, il n'en eût pas moins attaqué le condillacisme ; il y était conduit par toutes les pentes de son esprit et de son caractère, aussi bien que par le mouvement intellectuel et moral de son temps (1).

(1) V. M. de Barante, *Vie politique de Royer-Collard*, t. I, *passim*.

I

MÉTAPHYSIQUE DE ROYER-COLLARD

Nommé, en 1811, professeur d'histoire de la philosophie à la faculté des Lettres de Paris, en remplacement de M. Pastoret, Royer-Collard commença son cours le 4 décembre. La première année, il se borna à traduire et à lire à ses auditeurs les ouvrages de Reid, en y ajoutant ses propres réflexions. L'année suivante, devenu plus maître de ses idées et de sa méthode, il philosopha par lui-même sur les questions que l'auteur écossais s'était posées. La troisième année, il essaya de tracer le tableau des opinions émises sur ce sujet par les philosophes modernes ; mais les événements politiques, qui survinrent, interrompirent ce travail et il n'a jamais été achevé. Ce cours, qui devait donner une nouvelle orientation à la pensée française, dura donc moins de deux ans et demi. Aussi il ne nous en reste que trente et quelques fragments, qui ont été publiés, en 1828, par Jouffroy, à la suite de sa traduction de Reid.

Au moment où Royer-Collard monta dans sa chaire, la philosophie de Condillac dominait encore en France et Laromiguière essayait, en la réformant, de lui rendre un regain de jeunesse. Le nouveau professeur, lui, ne chercha pas à la réformer, il la rejeta complètement. Cependant il en conserva la méthode, qui était l'observation, et resta par là un homme du XVIIIe siècle.

Il prétendait même que c'était en la suivant avec plus d'exactitude que son devancier qu'il arrivait à des résultats différents. En un mot, il opposa au condillacisme, non les grandes hypothèses spiritualistes de Malebranche et de Leibniz qu'il repoussait tout en les admirant, mais le spiritualisme positif et expérimental de Thomas Reid. Il avait été frappé de la force des arguments que ce dernier avait dirigés contre le sensualisme de Locke, l'idéalisme de Berkeley, le scepticisme de Hume, et avait conçu la pensée de les tourner contre le condillacisme qui contenait, suivant lui, toutes ces erreurs ensemble. Reid s'était surtout occupé de la perception extérieure, parce que Hume et Berkeley, se fondant sur l'idée que Locke s'en était faite, en avaient contesté la valeur. Royer-Collard aborda, à son tour, cette question, qui lui paraissait avoir été mal résolue par Condillac, et consacra presque tout son enseignement à en chercher la vraie solution.

On s'étonnera peut-être qu'un tel esprit se soit concentré dans l'étude de ce seul fait, en apparence secondaire, de la perception extérieure. Mais d'abord il n'y a point de fait secondaire en philosophie ; car l'esprit intervient tout entier dans le plus humble, avec ses énergies constitutives et ses lois essentielles. Ensuite, l'analyse de la perception implique celle de toute la connaissance objective, c'est-à-dire celle de tous les éléments soit empiriques, soit rationnels, dont elle se compose. En traitant cette question, Royer-Collard était, en effet, amené à traiter non seulement de la perception en elle-même, mais encore de l'induction, de la causalité, de la substance, de l'espace, de la durée,

c'est-à-dire des principales conceptions rationnelles qui s'y mêlent, et à construire toute une métaphysique.

Pour bien comprendre la nature de la perception, il faut, suivant notre philosophe, l'observer avec soin, au lieu de se livrer là-dessus à des spéculations transcendantes. Or, l'observation nous atteste tout d'abord que la perception est une chose et que la sensation en est une autre, mais que nous sommes trop souvent tentés de ramener ces deux faits à un seul, à celui des deux qui est prédominant. Si je m'approche du feu, j'éprouve une sensation agréable ou désagréable et, en même temps, je perçois l'objet qui la cause. Ici la sensation est le fait saillant ; la perception ne compte presque pas : aussi je dis simplement que je *sens* de la chaleur. Quand j'appuie la main contre un mur, j'en perçois nettement la forme et j'éprouve une sensation qui m'affecte à peine : aussi je dis que je *perçois* cet objet, non que je le sens. Si la perception n'était qu'une sensation, dit Royer-Collard, il en serait de l'étendue et de la solidité comme de l'odeur et de la chaleur, elles ne seraient pas absolues, mais relatives, elles existeraient quand nous les sentons et n'existeraient pas quand nous ne les sentons pas : c'est l'idéalisme, tel qu'il a été professé par divers philosophes, notamment par Condillac. Pour réfuter ce système, Royer-Collard s'appuie presque uniquement sur la distinction classique des qualités premières et des qualités secondes de la matière, de l'étendue et de la solidité, dont nous avons une perception si nette et si claire, et des couleurs, des saveurs, des odeurs, qui ne nous révèlent

que confusément les propriétés des corps dont elles émanent (1).

C'est là une réfutation qu'il doit être permis aujourd'hui de trouver insuffisante. Prenons l'étendue, dont l'idée paraît si claire et si absolue à Royer-Collard, et voyons en quoi elle consiste au juste. Nous éprouvons, au contact d'un corps, une continuité de résistance et nous jugeons instantanément qu'il a une étendue continue ; car la continuité de résistance et la continuité d'étendue nous semblent deux choses identiques. Or, il se trouve que cette étendue continue n'existe pas ; car tout corps est composé de molécules et, entre les molécules, il y a des pores, en sorte que la peau de la plus belle personne du monde, vue avec des yeux suffisamment perçants ou avec un microscope d'une puissance suffisante, nous paraîtrait trouée comme un crible ou comme une écumoire. Quand nous considérons la voie lactée à l'œil nu, elle nous paraît une bande blanche dont les points se touchent, c'est-à-dire un tout continu ; mais, quand nous la regardons au télescope, nous voyons qu'elle est composée d'une multitude d'étoiles distinctes et séparées les unes des autres par des intervalles effroyables. Les rayons de ces étoiles, convergeant à la fois sur la rétine, produisent en nous la sensation d'une étendue continue, bien que cette étendue n'existe pas. On voit par là qu'il en est de la perception de l'étendue comme de celle des autres propriétés des corps, qu'elle dépend

(1) *Fragments philosophiques,* à la suite des œuvres de Reid, t. III, p. 400 et suiv.

de l'organisation du sujet percevant, et qu'elle est, elle aussi, en un certain sens, tout à fait relative.

Cependant la distinction des qualités premières et des qualités secondes n'est pas entièrement dénuée de fondement. Les unes répondent à la sensation de l'effort, qui suppose à la fois quelque chose qui agit et quelque chose qui résiste, c'est-à-dire à la fois le moi et le non-moi ; les autres répondent aux sensations non musculaires et passives, qui n'impliquent rien de semblable. Par le sens de l'effort, nous savons, suivant la remarque de Maine de Biran, qu'il y a quelque chose hors de nous et que ce quelque chose agit sur nous. Mais ce qui agit sur nous est un principe d'action, une force. Nous pouvons donc affirmer, outre le moi, le non-moi, outre le sujet qui agit du dedans au dehors, des objets qui agissent du dehors au dedans. Ces objets sont-ils tels qu'ils nous apparaissent ? Il y aurait certainement de la témérité à le prétendre. Il y a vraisemblablement autant de différence entre le monde tel que nous le percevons et le monde réel qu'entre le ciel vulgaire et le ciel astronomique ; mais enfin ce monde existe et existe comme une collection de forces en corrélation avec la force que nous sommes. C'est tout ce qu'il nous importait de savoir. Ajoutons que le monde est étendu ; car là même où il n'y a pas continuité de résistance, il y a de l'espace, c'est-à-dire continuité d'étendue. Ainsi, ces grandes qualités de la matière, l'étendue et l'impénétrabilité, qu'on est, au premier abord, tenté de nier, paraissent à la réflexion non seulement réelles, mais encore premières; car elles ne supposent pas les autres et les autres les supposent,

et elles existeraient encore, quand il n'y aurait personne pour les percevoir. La science, suivant la remarque d'un philosophe contemporain, semble revenir aujourd'hui à cette théorie ; car elle explique les sons, les couleurs, la chaleur, par le mouvement, c'est-à-dire par l'étendue et la force, qui elles-mêmes ne s'expliquent pas.

Ces qualités des corps qui se révèlent à nous, quand nos sens s'ouvrent sur le monde extérieur, nous ne les connaissons encore qu'au présent et au passé : comment arrivons-nous à les connaître dans l'avenir? Qui me dit que ces qualités subsistent encore, quand elles ont cessé d'agir sur moi? J'en ai pour garant, répond Royer-Collard, un principe *sui generis*, qui contient en soi l'idée de la stabilité et de la généralité des lois de la nature et permet à mon esprit de s'élever, du point où il opère, dans l'immensité de l'espace et de la durée : c'est le principe de l'induction. Le propre de l'induction est, en effet, de conclure du particulier au général, comme la déduction conclut du général au particulier, de sorte qu'il y a en nous comme deux raisons, qui ont chacune leurs lois et leurs procédés distincts : la raison déductive qui s'exerce dans les mathématiques et dont la logique a été fixée par Aristote, et la raison inductive, qui domine dans la philosophie de la nature, ainsi que dans celle de l'esprit humain, et dont Bacon a essayé de déterminer les lois.

C'est, dit Royer-Collard, grâce à l'induction que la nature nous apparaît, non comme un assemblage de faits particuliers et passagers, mais comme un ensemble de faits liés, persistants, pouvant et devant

éveiller la prévoyance, la prudence, la science elle-même. C'est grâce à ce principe que peut s'établir entre l'esprit de l'homme et la nature ce commerce fécond que Bacon appelait de ses vœux, *commercium mentis et rerum*. Sans l'induction, l'univers ne serait qu'un vaste cadavre. Elle lui donne la vie, lui prête la parole, en faisant de chaque phénomène un signe qui nous révèle celui qui l'a précédé et celui qui doit le suivre. — Elle nous met en rapport avec la société comme avec la nature; sans elle, en effet, nous ne saurions pas que l'idée que nos semblables attachaient hier à tel signe, à tel mot, ils l'y attachent encore aujourd'hui, et tout langage entre eux et nous serait impossible (1).

Pour Royer-Collard, le principe d'induction sert en quelque sorte de transition entre les faits d'observation et les principes de la raison; car, s'il est plus général que les premiers, il n'est ni évident, ni nécessaire comme les seconds. Parmi ces derniers, il étudie d'abord le principe de causalité, qui peut se formuler ainsi : Tout ce qui commence d'exister a une cause. — C'est, suivant notre philosophe, un principe universel et nécessaire, ce qui revient à dire non seulement qu'il n'admet pas d'exception, mais encore que le contraire est impossible et absurde. Pour l'établir, il procède par voie d'élimination. Il est, dit-il, ou un préjugé ou une acquisition du raisonnement ou une généralisation de l'expérience ou un principe primitif et évident par lui-même. S'il est un préjugé, toute la connaissance humaine,

(1) *Fragments,* Œuvres de Reid, t. IV, p. 279 et suiv.

qui repose là-dessus, croule par la base; s'il est un produit de raisonnement, qu'on montre les prémisses d'où on l'a tiré et qu'on reprenne la démonstration qu'on a faite pour l'obtenir; s'il est une généralisation de l'expérience, qu'on explique comment l'expérience. qui n'atteint que le général et le contingent, a pu cette fois saisir l'universel et le nécessaire. Loin de nous donner ce principe, — que tout ce qui commence a une cause, — l'expérience extérieure, ainsi que Hume l'a démontré, ne nous donne pas même l'idée de causation, mais seulement celle de succession. L'expérience intérieure, il est vrai, nous fournit réellement l'idée de cause, celle de la cause que nous sommes; mais, entre le rapport de cette cause particulière à tel ou tel fait particulier et le rapport de toute cause à tout fait qui commence, rapport qui constitue proprement le principe de causalité, il y a un abîme.

L'expérience intérieure ne rend pas mieux compte de la nécessité de ce principe que de son universalité; elle est saisie, non par la conscience, mais par la raison. Ce principe doit être regardé, par conséquent, comme un principe primitif et évident, comme une donnée rationnelle (1).

L'analyse que Royer-Collard a faite du principe de substance n'est pas moins remarquable et est restée, jusqu'à ces derniers temps, presque sans contestation, dans la science. A la première sensation que nous éprouvons, dit-il, deux choses se révèlent à nous, la sensation

(1) *Fragments*, œuvres de Reid, t. IV, p. 274 et suiv.

elle-même et le sujet sentant. La première est saisie par la conscience ou expérience interne ; la seconde est conçue par l'entendement à l'occasion de la première. Ce que nous disons des choses spirituelles s'applique de tout point aux choses matérielles. Je ne puis percevoir par les sens l'étendue et l'impénétrabilité, sans les rapporter par l'entendement à quelque chose d'étendu et d'impénétrable. Le jugement par lequel nous attribuons ainsi les qualités perçues à une substance conçue est un jugement primitif comme celui de causalité, c'est une loi constitutive de la raison.

Mais cette substance, à laquelle nous rapportons les qualités, en quoi consiste-t-elle au juste ? Il ne faut, dit Royer-Collard, ni raisonner à perte de vue sur elle, comme si nous en avions une idée directe et distincte, ainsi que l'ont fait les anciens et les scolastiques ; ni la nier, comme l'ont fait certains modernes, sous prétexte que l'idée que nous en avons est indirecte et obscure. Car, pour être indirecte et obscure, elle n'en est pas moins réelle. Je crois être quelque chose de distinct de mes sensations et de mes pensées, quelque chose dont la continuité identique subsiste, pendant que ses modifications varient et s'écoulent perpétuellement. Quand je sens l'odeur d'une rose, je suis bien convaincu que je ne suis pas cette odeur ; car cette odeur passe et je reste. Cependant c'est à l'occasion d'une sensation de ce genre que mon *moi* s'est révélé à lui-même.

Condillac attaque vivement l'idée de substance en général et celle du moi en particulier. Suivant lui, — et c'est une opinion qui a été reproduite de nos jours, — l'idée

du moi se réduit à celle d'une collection de pensées ou de sensations. Mais, pour qu'il en soit ainsi, dit très bien Royer-Collard, il faut que ces pensées coexistent. Or, elles se succèdent, elles ne coexistent pas. Nos esprits sont donc, dans cette hypothèse, des additions qui commencent à la vie et finissent à la mort; et, comme le total varie de minute en minute, nous ne sommes pas un seul instant une seule et même chose. De plus, le propre de l'esprit, c'est de s'apercevoir. Mais, si l'esprit n'est lui-même qu'une collection, il sera donc une collection qui s'apercevra elle-même, une addition qui aura la vertu de s'additionner, comme d'additionner ce qui n'est pas elle! Cela peut-il se comprendre? Enfin, si le moi est une collection de sensations, cette collection a commencé, il y a eu en nous une première sensation. Mais cette première sensation a-t-elle été sentie? Évidemment; car une sensation non sentie n'en est pas une. Sentie par qui? Par le moi. Or, qu'était le moi à ce moment-là? Une collection de sensations? Non, puisqu'il n'y en avait encore qu'une seule en nous. Cette sensation elle-même? Pas davantage. Qu'est-ce, en effet, qu'une sensation qui se sent? Qu'est-ce qu'une sensation qui s'affirme et qui dit *moi*? Le moi est donc dans la première sensation, comme dans la millième, mais sans se confondre ni avec l'une ni avec l'autre (1).

Après avoir analysé les notions de cause et de substance, Royer-Collard analyse celles d'espace et de durée. Nous ne le suivrons pas dans ce long travail et

(1) *Fragments*, œuvres de Reid, t. IV, p. 300 et suiv.

nous contenterons d'en enregistrer les principaux résultats. En même temps, dit-il, que nous percevons un corps par le toucher, nous concevons, par l'entendement, un espace qui le contient et nous jugeons que cet espace est, à son tour, contenu dans un autre, et ainsi de suite à l'infini. De plus, nous pouvons anéantir par la pensée tous les corps qui remplissent l'espace; nous ne pouvons anéantir l'espace lui-même : nous le concevons comme éternel et indestructible. Il y a, suivant Royer-Collard, de nombreux rapports entre la notion de durée et celle d'étendue. De même que celle-ci nous est suggérée par le toucher, sans être produite par le toucher, celle-là nous est suggérée par la mémoire, sans être produite par la mémoire. De même que nous concevons l'étendue comme devant subsister indépendamment des objets étendus, qui nous y ont fait penser tout d'abord, nous concevons la durée comme indépendante des événements avec lesquels elle nous est primitivement apparue. De même que nous passons de l'idée d'un espace borné à celle d'un espace sans bornes, nous nous élevons de l'idée d'une durée limitée à celle d'une durée sans limites. Ajoutons que ni l'une ni l'autre de ces idées n'a été formée par des additions successives; car le fini, ajouté autant de fois qu'on le voudra à lui-même, ne saurait donner l'infini (1).

Notre auteur est amené, comme on voit, en suivant la méthode d'observation, qui est celle de l'époque, à constater en nous des principes de croyance au delà desquels il est impossible de remonter et qui s'impo-

(1) *Fragments,* œuvres de Reid, t. IV, p. 338 et suiv.

sent à nous avec une évidence irrésistible, à l'occasion des objets mêmes que l'observation saisit. Ce sont les principes de cause et de substance, d'espace et de durée. Ces principes doivent, suivant lui, être acceptés sans discussion, puisqu'ils sont premiers et évidents. De plus, nous ne devons pas choisir entre eux, admettre les uns et rejeter les autres ; car ils ont tous la même autorité. Chercher à infirmer celle de quelques-uns c'est chercher à infirmer celle de tous, c'est frayer la voie au scepticisme absolu; car « on ne divise pas l'homme, on ne fait pas au scepticisme sa part ; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier (1). »

Ce qu'il y a de plus remarquable dans toutes ces vues de Royer-Collard, c'est la méthode qu'il a suivie pour y arriver, méthode faite d'analyse sévère et de critique rigoureuse, qui devait permettre à ses successeurs de contrôler les résultats qu'il aurait obtenus. Cependant ces résultats eux-mêmes ne sont pas sans valeur. Sans doute il aurait pu traiter de l'induction avec plus de détail; mais il a eu du moins le mérite d'en sonder les bases avec quelque profondeur et de nous donner là-dessus un travail suffisamment philosophique. Sans doute il a eu tort de voir dans le moi un objet de conception et non de perception ; mais il a eu le mérite de défendre sa réalité contre le condillacisme, qui en faisait une simple collection de sensations, par des arguments qu'on pourrait encore aujourd'hui tourner contre l'associationisme. Sans doute il a analysé l'idée de cause avec moins de finesse que

(1) *Fragments,* œuvres de Reid, t. IV, p. 451.

Maine de Biran, mais il a établi plus fortement le principe de causalité et les autres principes rationnels, de sorte qu'on peut dire que, s'il est resté inférieur à son ami comme observateur et comme psychologue, il lui a été supérieur comme raisonneur et comme dialecticien.

Il est curieux de voir le rationalisme de notre siècle marcher ainsi, à ses débuts, sous les auspices de la sage et prudente Écosse, d'un pas déjà si ferme et si sûr, en attendant que, sous l'influence des systèmes de la moderne Allemagne et sous celle du platonisme et du cartésianisme rajeunis, il se donne plus hardiment carrière. A cette première période de son développement, il ne soupçonne encore ni cette théorie de la raison impersonnelle, ni ces vues sur la philosophie de l'histoire qui devaient plus tard donner matière à tant de discussions; il ne s'adresse pas encore à l'imagiation esthétique, au sentiment moral, à l'intérêt social, en même temps qu'à l'intelligence, comme il l'a fait quelquefois depuis et comme on le lui a si durement reproché. Il se tient aussi près que possible des faits et ne hasarde d'autres théories que celles qui en sortent, pour ainsi dire, d'elles-mêmes. S'il a péché alors de quelque manière, ce n'est pas par excès, mais par défaut de hardiesse ; ce n'est pas en se livrant à des spéculations aventureuses, mais en s'en tenant trop exclusivement aux données du sens commun.

On voit par là ce qu'il faut penser de certaines critiques dirigées par un écrivain contemporain contre Royer-Collard (1). M. Taine lui reproche d'abord de

(1) Taine, *les Philosophes français du* XIXe *siècle*, ch. II.

faire de la morale et non de la science, de se préoccuper des conséquences sociales que les doctrines peuvent avoir plutôt que de ces doctrines elles-mêmes. Lors même qu'il en serait ainsi en une certaine mesure, ce ne serait pas, suivant nous, un bien grand crime. Quand un savant aboutit, en raisonnant, à une absurdité, dans n'importe quelle science, on en conclut qu'il est parti de principes faux ou qu'il a raisonné sans exactitude et que l'opération est à recommencer. Pourquoi n'en serait-il pas de même en philosophie? Eh bien, cette méthode qu'on reproche à Royer-Collard d'employer et qu'il aurait pu employer assez légitimement, il ne l'emploie pas. On l'accuse de faire de la morale, non de la science, et il se trouve qu'il fait toujours de la science et jamais de la morale. On l'accuse d'apprécier les doctrines d'après leurs conséquences sociales, et il se trouve qu'il les apprécie en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Bien plus, il raisonne, non pas sur les notions morales, telles que celles de la liberté, du devoir, de la responsabilité, qui importent si fort à la vie pratique; mais sur les notions métaphysiques, telles que celles du temps et de l'espace, de la substance et de la cause, qui ont un caractère purement spéculatif. Ajoutons qu'il le fait d'une manière serrée et scientifique, en s'abstenant de faire appel à une autre faculté qu'à la raison et de recourir à un autre procédé qu'à la preuve.

Parce que Royer-Collard admet des principes qui président à tous nos jugements et au delà desquels on ne peut pas remonter, on insinue encore que sa philosophie a un caractère mystique. Comme s'il y avait le

moindre mystisme à reconnaître, avec tous les géomètres, qu'il y a des axiomes, c'est-à-dire des vérités qui servent à démontrer les autres, mais qui ne se démontrent pas elles-mêmes! Non content de faire de cet esprit si net et si ferme une sorte de mystique, on essaie de le transformer, lui, l'éloquent champion de la liberté, en je ne sais quel fauteur du pouvoir absolu. On laisse échapper, touchant l'antagoniste de M. de Branges et le futur défenseur de la liberté de la presse, ces étranges paroles : « L'habitude et l'inclination le guident vers les doctrines qui nous courbent et nous retiennent. Il aime les barrières et il en pose. Il fait la police en philosophie. » — Pour faire de Royer-Collard un adversaire de la liberté, il faudrait attendre d'avoir donné autant de gages que lui à la cause libérale. La vérité est que, par sa philosophie comme par son caractère, il était entraîné vers le libéralisme, non vers l'absolutisme, et qu'il en avait lui-même le sentiment. L'empereur ayant lu par hasard son discours d'ouverture, où pourtant l'éloge obligé du maître ne brillait que par son absence, crut y remarquer des tendances favorables à ses vues : « Savez-vous, dit-il à Talleyrand, qu'il s'élève dans mon Université une philosophie fort sérieuse, qui pourra bien nous faire grand honneur, et nous débarrasser tout à fait des *idéologues*, en les tuant sur place par le raisonnement? » Le propos étant revenu à Royer-Collard : « L'empereur se méprend, dit-il. Descartes est plus intraitable au despotisme que Locke, et la doctrine de l'*âme* est bien autrement favorable à la liberté que celle de la *sensation transformée*. Pour les partisans de cette dernière

théorie, la résistance morale à la force est une inconséquence généreuse; pour nous, elle est un devoir irrémissible (1). » Ces paroles de Royer-Collard trouveront dans la dernière partie de sa vie un commentaire éloquent et une éclatante confirmation.

II

PHILOSOPHIE POLITIQUE

La chute de l'Empire arracha Royer-Collard à la philosophie. Un des premiers actes de la Restauration fut, en effet, de nommer l'ancien correspondant de Louis XVIII directeur de la librairie et conseiller d'État. Plus tard, il ajouta à ces fonctions celles de président de la commission de l'instruction publique. On le pressentit même pour savoir s'il lui serait agréable de recevoir un titre nobiliaire en récompense de ses services : « Dites au ministre, répondit le philosophe, que j'ai assez de dévouement pour oublier cette impertinence. » — Tant-il est vrai que chez lui l'homme moderne vivait sous le partisan des anciennes institutions!

Les actes politiques de Royer-Collard, à partir de la Restauration, sont assez connus : ils appartiennent à l'histoire. Nous nous bornerons à les rappeler brièvement et à en marquer le rapport avec la philosophie

(1) Villemain, *Études sur la Littérature contemporaine*, p. 311-312.

qui les dirigea et en fit l'unité. Ce grand esprit, en effet, n'est pas un simple empirique : c'est un théoricien, un homme qui a une doctrine et qui l'applique à chaque cas particulier. De là sans doute la qualification de doctrinaire si souvent donnée tant à lui qu'à son école. On a pu, il est vrai, relever, dans sa carrière, quelques dérogations aux principes qu'il professait ; mais ce sont de celles qui sont presque inévitables dans la pratique et qui sont d'ailleurs plus apparentes que réelles. Ainsi, ce publiciste, qui fut généralement si favorable au gouvernement parlementaire, soutenait avec ardeur, en 1815, les prérogatives de la Couronne contre la Chambre. Mais la raison en est bien simple, c'est que le roi représentait alors les idées de liberté et de progrès, et la Chambre celles d'oppression et de réaction : c'était, en effet, cette Chambre passionnée et sanguinaire qui est connue sous le nom de Chambre introuvable.

La doctrine de Royer-Collard était celle de 1789. Elle reposait sur deux principes fondamentaux, celui de la souveraineté de la raison et celui de l'inviolabilité de la personne humaine. Suivant Royer-Collard, en effet, il y a des droits naturels, antérieurs et supérieurs aux constitutions politiques et aux lois positives, des droits que ni les décrets d'un roi ni les votes d'une Chambre ne peuvent détruire ni invalider; car ils ne dérivent ni de la volonté d'un monarque, ni même de la volonté générale, mais de la nature de l'homme en tant que doué de personnalité et de raison. De ce nombre sont les droits que chacun possède d'être respecté dans sa vie et dans sa propriété, dans l'expression de sa pensée et dans

l'exercice de son culte, et de faire tout ce qu'il veut sous la seule condition de ne pas nuire. Ces deux principes, celui de la souveraineté de la raison et celui de l'inviolabilité de la personne, constituent le fond du rationalisme et celui du libéralisme, qui n'en est qu'une application. Il est difficile, en effet, aux autres écoles de les admettre sans se contredire. Comment l'école sensualiste, par exemple, les reconnaîtrait-elle, elle qui ne voit dans l'homme qu'un esclave de la fatalité et qui défère à la sensation le gouvernement de notre vie? Comment l'école traditionaliste les professerait-elle, elle qui prétend que la révélation seule peut nous découvrir le vrai et le juste, par l'organe de ses interprètes autorisés, et que nous n'avons, même dans la vie civile, qu'à nous courber sous leur main?

Voilà ce qu'il faut bien comprendre, si on veut se rendre compte du rôle de Royer-Collard, pendant la Restauration. C'est parce qu'il est rationaliste qu'il défend avec tant de noblesse la cause de la philosophie contre les ennemis des lumières et de la raison : « Le pays qui a donné Descartes à l'Europe, dit-il, ne repoussera pas le flambeau allumé par ce grand homme. Sans la philosophie, il n'y a ni littérature ni science véritables. Si de pernicieuses doctrines se sont élevées sous son nom, c'est à elle, non à l'ignorance, qu'il appartient de les combattre... La pensée a maintenant retrouvé dans les épreuves de l'analyse sa sublime origine, la morale son autorité, l'homme ses destinées immortelles (1). » C'est parce qu'il est rationaliste qu'il

(1) Barante, *Vie politique de Royer-Collard,* t. I, p. 425.

veut que l'Etat enseigne à tous les vérités rationnelles, qui sont le patrimoine commun de l'espèce et qui constituent l'unité de la société, au milieu de la diversité des intérêts particuliers et des opinions particulières qui la divisent. C'est parce qu'il est rationaliste qu'à propos de la loi sur le sacrilège il proteste contre l'invasion audacieuse de la théologie dans le libre domaine de la raison : « On ne se joue pas, dit-il, avec la religion comme avec les hommes; on ne lui fait point sa part, on ne lui dit pas avec empire qu'elle ira jusque-là et pas plus loin. Le sacrilège résultant de la profanation des hosties consacrées est entré dans votre loi; pourquoi celui-là seul, quand il y en a autant que de manières d'outrager Dieu? Et pourquoi seulement le sacrilège, quand, avec la même autorité, l'hérésie et le blasphème frappent à la porte? La vérité ne souffre point ces transactions partiales. De quel droit votre main profane scinde-t-elle la majesté divine, et la déclare-t-elle vulnérable sur un point, invulnérable sur tous les autres, sensible aux voies de fait, insensible à tous les autres outrages? (1) » Il montre ensuite que, dès qu'on fait passer dans la loi un seul des dogmes de la religion révélée, on se condamne à l'y faire passer tout entière, c'est-à-dire à reconnaître une religion de l'État et à restaurer le régime antérieur à 89.

Du reste, il n'est pas un seul principe libéral que Royer-Collard n'ait soutenu à cette époque en se fondant sur la souveraineté de la raison et sur l'inviolabilité de la personne humaine. Il défendait le droit de péti-

(1) Barante, t. II, p. 249.

tion contre ceux qui le trouvaient abusif ou inutile ; il défendait l'inviolabilité des députés contre ses propres amis, lors de l'expulsion de Manuel ; enfin, il faisait de la liberté de la presse le palladium de toutes les autres libertés, dans un temps où bien des gens étaient tentés de la considérer comme un fléau. On sait avec quelle énergie il se prononça contre la loi proposée en 1827 : « Ce n'est pas, dit-il, contre la licence qu'elle est dirigée, mais contre la liberté ; ce n'est pas contre la liberté de la presse seulement, mais contre toute liberté naturelle, politique et civile, comme essentiellement nuisible et funeste. Dans la pensée intime de la loi, il y a eu de l'imprévoyance, au grand jour de la création, à laisser l'homme s'échapper libre et intelligent au milieu de l'univers ; de là sont sortis le mal et l'erreur. Une plus haute sagesse, ajoutait-il avec son ironie acérée, vient réparer la faute de la Providence, restreindre sa libéralité imprudente, et rendre à l'humanité sagement mutilée le service de l'élever enfin à l'heureuse innocence des brutes (1). »

Royer-Collard n'était pas aussi favorable à l'égalité qu'à la liberté. Ainsi, il considérait *l'électorat*, non comme un droit commun à tous les citoyens, mais comme une fonction dévolue aux plus capables. C'était encore, en un certain sens, une application de son principe de la souveraineté de la raison, qui veut que les plus éclairés gouvernent les autres. C'était au nom du même principe qu'il voulait que les différentee classes de la société fussent inégalement représentées dans les

(1) Barante, t. II, p. 291.

régions du gouvernement, les classes supérieures par une chambre haute, les classes moyennes par une chambre basse, et qu'une royauté héréditaire et nationale, âme vivante de la patrie, leur servît d'arbitre et les empêchât de s'opprimer mutuellement. Cependant il combattait les privilèges toutes les fois qu'ils ne lui paraissaient pas motivés par l'intérêt général, et faisait, en définitive, la part assez large à la démocratie. C'est ainsi qu'il protesta contre la motion rétrograde, qui voulait que le fils d'un officier fût admis sans examen dans les écoles militaires, et qu'il soutint le principe démocratique des concours, comme seul compatible avec l'égalité devant la loi. C'est ainsi qu'il répondit à M. de Serre, qui se plaignait que la démocratie coulât à pleins bords, par ces paroles célèbres : « Oui, elle coule à pleins bords dans cette belle France, plus que jamais favorisée du ciel. Que d'autres s'en affligent ou s'en courroucent ; pour moi, je rends grâce à la Providence de ce qu'elle a appelé aux bienfaits de la civilisation un plus grand nombre de ses créatures (1). »

Royer-Collard fut apprécié, comme il devait l'être, par ses contemporains. Sept collèges électoraux l'envoyèrent à la Chambre des députés, en 1827, et l'Académie française le désigna à l'unanimité pour succéder à l'immortel Laplace. De tels triomphes étaient faits pour chatouiller l'âme la plus stoïque ; mais ils furent attristés par les événements politiques qui suivirent. Il dut lire lui-même à Charles X, en qualité de prési-

(1) Barante, t. II, p. 134.

dent de la Chambre, l'adresse des 221, qui constatait le désaccord survenu entre la royauté et les représentants du pays, et vit ensuite, la mort dans l'âme, s'abîmer cette monarchie sur laquelle il avait fondé tant d'espérances. Il parut encore neuf ans à la Chambre des députés, sous le règne de Louis-Philippe ; mais il ne prit point une part active aux affaires et se borna à exprimer, en traits sarcastiques, ses opinions sur les hommes et les choses d'une époque qui ne lui convenait plus et qui lui inspirait les plus sombres pressentiments. En 1845, il se retira à la campagne : « Mes amis, dit-il en arrivant aux paysans qui l'entouraient, j'ai voulu mourir au milieu de vous. » Sentant ses forces s'affaiblir, il se prépara, non-seulement en philosophe, mais encore en chrétien, au dernier voyage, et montra, dans ce moment critique, une sérénité admirable : « Je suis pas à pas, disait-il, les progrès de ma mort ; j'apprends petit à petit à me séparer de toutes choses ; je me vois déjà dans le cimetière du village et je m'y mets ».

Ainsi mourut cet homme éminent dans lequel la libérale et vaillante bourgeoisie de la Restauration se contempla, quinze ans, comme dans une image embellie d'elle-même et qui se recommande à la fois comme orateur, comme politique et comme philosophe au souvenir de la postérité. Ajoutons que, chez lui, — chose rare! — l'orateur et le politique furent toujours subordonnés au philosophe, que la parole et l'action ne furent jamais que l'expression du sentiment et de la pensée.

C'est parce qu'il est philosophe que Royer-Collard élève à une si grande hauteur toutes les questions qu'il

traite : celle de la liberté de la presse, celle de la liberté des cultes, celle des réquisitions militaires elle-même, et qu'il fait de chacun de ses discours une thèse où se donne carrière son esprit généralisateur. C'est parce qu'il est philosophe qu'il exprime si admirablement le double sentiment du devoir et du droit, principe générateur de la philosophie pratique tout entière. Nous avons eu des orateurs d'un talent plus varié, plus abondant, plus pathétique ; nous n'en avons point eu d'un talent plus noble, plus élevé et qui emporte l'âme dans une plus haute sphère. A considérer, non pas le degré, mais la nature des talents, c'est le Corneille de la tribune.

C'est également à la philosophie que l'homme politique doit ses dispositions les meilleures et ses inspirations les plus heureuses. Il lui doit cette modération qui résulte, non d'un tempérament froid, mais d'une raison supérieure et à travers laquelle on sent les bouillonnements contenus d'une nature ardente ; il lui doit cet esprit large et conciliant qui lui fait chercher l'accord, si difficile et qui n'est pas encore trouvé, de l'ordre et de la liberté, de la religion et de la Révolution ; il lui doit surtout sa passion indomptable pour le bien public, sa vie loyale et sans reproche, qui inspire encore moins d'admiration que de respect, et qui fait de lui un modèle digne d'être imité par tous les hommes vraiment distingués de notre génération (1).

(1) V. sur Royer-Collard, De Barante, *Royer-Collard, sa vie publique, ses discours et ses écrits*, 2 vol. ; Baudrillart, *Publicistes modernes;* Taine, *Philosophes du* XIX*e siècle.*

CHAPITRE VI

DE GÉRANDO

Pour affranchir les esprits de la domination de Condillac et rompre le charme qu'il exerçait sur eux, il ne suffisait pas de leur proposer quelques théories nouvelles, plus ou moins difficiles à comprendre et à apprécier, il fallait encore leur donner le spectacle de tous les systèmes si riches et si variés qui s'étaient produits dans l'histoire, de manière à leur faire voir que le condillacisme n'était, à tout prendre, qu'un système comme un autre, ayant ses bons et ses mauvais côtés, au lieu d'être la forme définitive de la philosophie et le dernier mot de la raison. C'est ce que fit un écrivain d'un esprit plus facile que rigoureux, plus étendu que profond, plus conciliant que systématique, et qui semblait appelé par ses qualités comme par ses

défauts à jouer un tel rôle. Nous voulons parler du baron de Gérando.

Joseph-Marie de Gérando naquit à Lyon, le 29 février 1772. Après avoir fait de bonnes études chez les oratoriens de sa ville natale, il se disposait à entrer dans leur ordre, où l'attiraient à la fois son humeur paisible, ses goûts studieux et ses inclinations philanthropiques, quand les décrets de l'Assemblée constituante supprimèrent les congrégations religieuses. Lorsque Lyon fut assiégé par la Convention, l'élève des oratoriens fut enrôlé parmi les défenseurs de la place, se battit avec courage et fut plus d'une fois à deux doigts de la mort. Obligé de s'enfuir, après la prise de la ville, il se réfugia en Savoie, avec Camille Jordan, puis en Suisse, puis à Naples, où il devint commis d'un banquier, parent de sa famille, et ne rentra en France qu'après trois ans d'exil, à la suite de l'amnistie proclamée par le Directoire. Son ami Camille Jordan venait d'être nommé membre du Conseil des Cinq-Cents; de Gérando l'accompagna à Paris et fut assez heureux pour le sauver, dans la journée du 18 fructidor, et pour l'emmener sain et sauf en Allemagne.

Nous trouvons, peu de temps après, de Gérando fiancé à une noble Alsacienne qu'il avait connue à Tubingue, puis engagé comme chasseur dans un régiment en résidence à Colmar, puis traitant la question de l'influence des signes sur la faculté de penser, dans un Mémoire que des mains féminines transcrivent sur du beau papier, à mesure qu'il le compose, et que l'Institut couronne, en 1799, en émettant le vœu que le jeune chasseur philosophe soit promptement appelé à Paris.

Il y fut appelé, en effet, et attaché au ministère de l'intérieur par François de Neufchâteau, qui était alors le Mécène de la littérature.

Grâce aux loisirs que lui laissa sa nouvelle position, de Gérando put faire de son Mémoire sur les signes un ouvrage en quatre volumes qu'il publia en 1800, composer un autre Mémoire sur la génération des connaissances humaines, qui fut couronné par l'Académie de Berlin en 1802, et écrire son *Histoire comparée des systèmes philosophiques*, en trois volumes, qui parut en 1804. Ce fut l'époque de sa plus grande activité philosophique; car, à partir de ce moment, il fut enlevé à la philosophie par la politique et la haute administration. Il n'y revint qu'en 1823, pour publier une nouvelle édition, considérablement augmentée, mais non achevée, de son *Histoire des systèmes*. Nous avons encore de lui un grand ouvrage sur le droit administratif qu'il avait enseigné sous la Restauration, plusieurs opuscules sur l'éducation, qui le préoccupait extrêmement, de véritables traités sur la bienfaisance qu'il pratiqua toute sa vie, et un beau livre de morale, intitulé : *Du perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même* (1825), qui fut couronné par l'Académie française. Nous tenons même de son fils, ancien premier président à la cour impériale de Metz, qu'il a laissé un *Traité de l'existence de Dieu* et une *Critique de la Philosophie de Locke;* mais ces deux ouvrages sont restés manuscrits.

Nous ne voulons apprécier, chez de Gérando, ni l'éducateur, ni le moraliste, ni même le philosophe, mais seulement l'historien de la philosophie. Comme

philosophe il est encore, à beaucoup d'égards, disciple de Condillac. S'il n'admet pas, avec lui, que la science n'est qu'une langue bien faite, il exagère encore singulièrement l'importance du langage et va jusqu'à prétendre que l'homme ne s'est élevé à la dignité d'homme que par l'usage des signes. S'il fait dériver quelques idées, telles que celles de substance, d'unité et d'identité, de la réflexion, il n'ose pas rejeter pour cela le grand principe condillacien, que toutes nos connaissances sont des sensations transformées. S'il fait, dans son système, une certaine place à l'activité à côté de la sensibilité, à la raison à côté de l'expérience, il ne la leur accorde qu'en hésitant et semble craindre de s'insurger contre la doctrine régnante. Comme historien de la philosophie, il est sans doute aussi disciple de Condillac, mais il inaugure parmi nous un genre nouveau, qui doit avoir après lui de brillantes destinées, et il fraie la voie à une doctrine philosophique plus large et plus compréhensive. C'est donc uniquement comme auteur de l'*Histoire comparée des systèmes* que nous allons l'étudier.

De Gérando place son ouvrage sous les auspices de Bacon et déclare qu'il n'est qu'une application partielle d'une des plus grandes idées de l'illustre philosophe. Bacon voulait qu'on exposât l'histoire de toutes les productions de l'esprit humain, — sciences, philosophie, arts, littérature, — depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours; il demandait qu'on les suivît dans tous leurs mouvements, soit de progrès, soit de décadence, et qu'on en déterminât exactement les causes, en évoquant, suivant ses belles expressions, le

génie de chaque siècle ; il demandait enfin qu'on tirât de ce vaste exposé l'instruction qui y était contenue, c'est-à-dire la connaissance des moyens les plus efficaces d'améliorer le régime du monde intellectuel.

Ce que le philosophe anglais voulait qu'on fît pour l'ensemble des connaissances humaines, le philosophe français essaiera de le faire pour la philosophie, qui en occupe, pour ainsi dire, le sommet. Bien plus, il tâchera de ramener la philosophie elle-même à ses principes les plus généraux, à ceux qui dominent l'ordre intellectuel pris dans son ensemble. Ces principes sont ceux qui se rapportent à l'origine des idées. Suivant la solution qu'on donne à cette question capitale, toutes les questions secondaires se résolvent, en effet, autrement, et la doctrine tout entière prend une physionomie nouvelle. Au lieu d'exposer l'histoire des systèmes de philosophie dans leur totalité, ce qui entraînerait beaucoup de longueurs et de confusion, de Gérando exposera donc surtout celle des solutions que ces systèmes donnent à la question de l'origine de nos connaissances; car ce sera les faire connaître par leur caractère principal et essentiel. Ce caractère en quelque sorte dominateur une fois connu, les caractères subordonnés suivront d'eux-mêmes, et les systèmes, au lieu d'être juxtaposés au hasard, seront distribués selon les règles de la méthode naturelle.

Que cette idée de Gérando soit aussi solide qu'ingénieuse, il est permis d'en douter. On peut dire, en effet, à l'auteur : L'historien doit reproduire la réalité telle qu'elle a été, sans addition, sans soustraction, ans modification d'aucune sorte, et en évitant par-

dessus tout de donner au passé les couleurs du présent. Or, est-ce là ce que vous allez faire? Vous prétendez qu'il y a dans tous les systèmes une question fondamentale : je le veux bien. Vous ajoutez que cette question est celle de l'origine des idées : je le veux bien encore, quoique cela ne soit pas évident. Mais la question qui est fondamentale au point de vue absolu, l'est-elle au point de vue relatif? Celle qui l'est pour vous, l'est-elle pour tout le monde? Évidemment non. Et cependant vous donnez à entendre qu'elle l'est, en faisant d'elle le pivot de chaque système. La question de l'origine des idées n'a été fondamentale que pour les philosophes du XVIIIe siècle; pour les autres, elle était accessoire; pour quelques-uns même, elle n'existait pas. En la donnant pour base à tous les systèmes, vous en changez l'ordonnance et vous les refaites sur un plan qui n'était pas celui de leurs auteurs, vous faussez l'histoire.

Nous adresserons à de Gérando un autre reproche. Il a cru devoir diviser son travail en deux parties bien tranchées, la partie narrative et la partie critique, l'exposition et la discussion. Or, c'est là un défaut qui, pour être moins grave que celui de tout à l'heure, n'en est pas moins réel. Si l'exposition des doctrines n'est relevée par aucune réflexion, elle sera sèche et aride; si les réflexions s'y mêlent, elle empiétera sur la partie qui doit suivre. Quant à la discussion, si elle se réfère peu à l'exposition, elle sera obscure; si elle s'y réfère beaucoup, elle entraînera des répétitions. Ajoutons que cette division détruit l'unité, qui est le premier mérite d'une composition, et contrarie, comme on l'a remar-

qué, toutes les habitudes de l'esprit, qui aime à concevoir et à juger dans un moment unique. Si on veut se faire une idée des inconvénients de cette méthode, qu'on essaie de l'appliquer mentalement à quelques-unes des belles œuvres de l'histoire littéraire. Que deviendrait, je le demande, le *Tableau de la littérature française au* XVIIIe *siècle*, de Villemain, si on rangeait tous les faits d'un côté et toutes les appréciations de l'autre? Un tout organique coupé en deux et d'où le souffle de la vie se serait enfui sans retour.

Malgré les défauts que nous venons de signaler, l'ouvrage de Gérando ne manque pas de mérite, pour le temps où il a paru. La partie narrative en est écrite d'un style facile et abondant et mêlée de réflexions sobres et sensées. Sans doute on ne s'avisera point d'aller chercher là un exposé de la philosophie de Platon, après tant de travaux approfondis et élevés qui ont été faits de nos jours sur cette matière, depuis ceux de Victor Cousin jusqu'à ceux de M. Alfred Fouillée. Cependant il faut savoir gré à de Gérando d'avoir rendu à ce philosophe plus de justice que la plupart de ses contemporains, et d'avoir vivement relevé le jugement incroyable que, du haut de son dogmatisme étroit, portait sur lui Condillac, quand il disait : « Ses opinions ne paraissent qu'un délire qui mériterait peu de nous occuper. » Sans doute il n'a pas pénétré toute la profondeur de la doctrine d'Aristote et n'a pas bien compris la grandeur de cette métaphysique que M. Ravaisson a depuis exposée d'une manière si magistrale ; mais il a célébré, chez ce philosophe, le génie de l'observation élevé à sa plus haute puissance et l'esprit de

coordination et de classification porté à un degré jusqu'alors inconnu. De tous les philosophes de l'antiquité, les seuls envers lesquels il montre une sévérité excessive sont ceux de la dernière période. Quand nous étudions aujourd'hui Plotin et les autres philosophes de l'école d'Alexandrie, soit dans leurs propres ouvrages, soit dans les belles histoires de M. Jules Simon et de M. Vacherot, nous avons de la peine à comprendre que de Gérando n'ait vu chez eux que de folles imaginations ou de vagues rêveries; quand nous lisons Origène, saint Augustin et les autres Pères de l'Église, ou que nous parcourons les différents travaux dont ils ont été l'objet, nous nous étonnons que l'historien de 1804 leur accorde si peu de place dans son livre. Cela tient sans doute à l'opposition flagrante qu'il y avait entre le rationalisme ardent et mystique des Alexandrins et des Pères et l'empirisme un peu froid et un peu sec qui dominait encore au commencement de notre siècle et dont de Gérando avait été imbu malgré lui.

Parmi les philosophes modernes, ceux que notre auteur admire le plus sont Bacon et Descartes; mais c'est au premier qu'il paraît donner la préférence. Non content de rendre hommage à la merveilleuse imagination et aux anticipations hardies qui font sa gloire, il vante sa science, qui était, comme on sait, assez mince, et son influence sur son époque, qui fut moins grande qu'on ne le croit généralement. Il suit en cela l'exemple des écrivains de l'*Encyclopédie*, qui avaient décerné à Bacon une sorte d'apothéose, afin d'avoir un grand nom à opposer à celui de Descartes. Quand il traite de ce dernier, il ne faut pas lui demander cette

largeur de vues et cette richesse de détails que M. Bouillier a portées depuis dans son *Histoire du Cartésianisme*. Cependant les chapitres qu'il consacre à ce sujet sont instructifs, attachants et plus exacts qu'on ne devait les attendre d'un condillacien et d'un philosophe des premières années du XIXe siècle. Suivant lui, — et c'est là une réflexion aussi fine que juste, — Descartes possédait au plus haut degré deux facultés qui vont rarement ensemble, celle qui analyse et celle qui compose, la faculté critique et la faculté créatrice. C'est ce qui explique comment il parvint à dissoudre les anciens systèmes et à y substituer un système nouveau.

Mais de tous les philosophes dont de Gérando s'est occupé, Kant est celui qu'il a étudié le plus longuement. C'était justice, puisque c'était le moins connu et le plus récent de tous, et que l'histoire a d'autant plus d'importance et d'intérêt qu'elle se rapproche davantage de l'époque où on l'écrit. La France entendit alors parler presque pour la première fois (car nous n'avions encore sur ce sujet que l'ouvrage de Villiers, qui venait de paraître et qui n'avait pas eu beaucoup de lecteurs) et de la philosophie critique et du vaste mouvement d'idées auquel elle avait donné naissance. Alors, presque pour la première fois, les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement, les jugements analytiques et les jugements synthétiques firent leur apparition parmi nous, et, pour la première fois aussi, les noms, depuis si connus, de Jacobi, de Fichte, de Schelling frappèrent des oreilles françaises. Si de Gérando ne comprend pas toujours bien les doctrines abstraites

d'outre-Rhin et s'il ne les expose pas toujours avec beaucoup d'exactitude, il ne montre pas à leur égard une hostilité bien violente et ne demanderait pas mieux que de les trouver vraies.

On peut déjà voir, par l'analyse de cette première partie de l'ouvrage de Gérando, quelle en est la valeur et quelle en a été l'influence. Il effaça, quand il parut, tous les essais qui avaient été tentés parmi nous dans le même genre, et remit dans la circulation une multitude de conceptions que laissait perdre une génération insoucieuse et qu'on put dès lors opposer avec succès à ce condillacisme qui avait tout envahi. C'est là que Biran vint chercher, comme dans un arsenal, les armes dont il avait besoin pour défendre la philosophie contre les attaques du vicomte de Bonald ; c'est là qu'Ampère apprit vraisemblablement à connaître la doctrine de Kant, tout en se rendant parfois assez bien compte de l'insuffisance de son interprète (1) ; c'est là peut-être aussi que Cousin puisa l'idée de ces grands travaux sur l'histoire de la philosophie, qui devaient faire un peu oublier ceux de Gérando, mais que ceux-ci avaient préparés et rendus possibles.

Dans la première partie de son livre, de Gérando avait exposé, comme autant de faits, les divers systèmes de philosophie ; dans la seconde, il essaie de les classer et de déterminer les lois qui président à leur formation et à leur succession. C'est la partie la plus neuve de son ouvrage.

Tous les problèmes que la philosophie se pose, se ra-

(1) V. *Les deux Ampère*, p. 297-298.

mènent, dit-il, à celui de l'origine de nos connaissances, à celui de leur certitude et à celui de leur objet, et à chacun de ces trois problèmes, on peut faire trois réponses différentes, dont deux extrêmes et contraires et une moyenne et conciliatrice. C'est par les réponses extrêmes et contraires qu'il commence. On me demande, dit-il, d'où viennent nos connaissances. Je puis répondre ou qu'elles viennent des sens ou qu'elles viennent de la raison : — c'est le sensualisme ou le rationalisme. — On me demande si nous avons quelque connaissance certaine. Je puis répondre oui ou non : — c'est le dogmatisme ou le scepticisme. — On me demande enfin quel est l'objet de nos connaissances. Je puis répondre que ce sont les substances matérielles qui nous environnent ou que ce sont nos modifications internes, nos idées elles-mêmes : — c'est le matérialisme ou l'idéalisme. — Mais, entre ces doctrines antinomiques, dit de Gérando, il y a un milieu. Entre le système qui donne tout aux sens et celui qui donne tout à la raison, il en est un autre qui fait à chacune de ces deux facultés sa part et qui réconcilie le sensualisme et le rationalisme. De même, entre le dogmatisme, qui ne doute de rien, et le scepticisme, qui doute de tout, il est un système moins exclusif, qui consiste à savoir douter avant d'affirmer et à savoir affirmer après avoir douté. Enfin, entre le matérialisme, qui n'admet que les choses matérielles, et l'idéalisme, qui n'admet que nos idées, il est un troisième système plus compréhensif qui les admet les unes et les autres. Hegel, comme on voit, n'est pas le seul philosophe qui ait essayé, dans ce temps-là, de mettre d'accord la thèse

et l'antithèse, en les unissant au sein de la synthèse. Dans la mesure de ses forces, Gérando en a fait autant.

Voilà les systèmes classés et aussi jugés. Voyons maintenant comment ils se forment et comment ils se succèdent.

Le sensualisme ou empirisme, doit, suivant de Gérando, précéder le rationalisme dans l'humanité, de même que le développement des sens précède celui de la raison dans l'homme. Mais du moment que ces deux systèmes coexistent, ils se combattent. Le rationalisme prouve très bien à l'empirisme qu'il ne saurait, avec les seules données des sens et en éliminant toute vérité rationnelle et absolue, arriver à construire la science ; car rien n'est plus mobile et plus inconsistant que la sensation, et la science doit avoir des fondements solides et inébranlables. L'empirisme, de son côté, reproche assez sensément au rationalisme de partir de l'abstrait et non du concret, du possible et non du réel, et de se mettre par là dans l'impossibilité d'atteindre jamais ce dernier. Il énumère ensuite les conséquences souvent opposées auxquelles les rationalistes ont abouti, en partant de leurs prétendus principes fixes et immuables, et demande où est cette science inébranlable qu'ils se proposaient de fonder. Un autre système apparaît alors sur la scène philosophique : c'est le scepticisme. Admettant comme également valables les arguments des rationalistes contre les sens et ceux des sensualistes contre la raison, il en conclut que tous nos moyens de connaître sont frappés d'impuissance et que nous ne savons rien avec certitude. Mais l'esprit philosophique ne reste pas longtemps dans cet état. Il

soumet ses moyens de connaître à une critique plus rigoureuse et plus approfondie et finit par s'apercevoir que l'expérience et la raison, que l'on se plaît à mettre en opposition, s'accordent en définitive parfaitement et qu'il s'agit uniquement de savoir dans quel ordre elles interviennent dans la connaissance et dans quelle mesure chacune d'elles y contribue.

Dès lors, s'il y a encore entre les doctrines des différences, qui permettent de les classer en doctrines expérimentales et en doctrines spéculatives, il n'y a plus entre elles de contradiction absolue : elles peuvent se développer parallèlement, sans se heurter, et en se prêtant même un concours mutuel. Grâce à cette heureuse harmonie, les penseurs les plus éminents s'accordent, malgré des dissidences inévitables, à reconnaître toutes les vérités les plus hautes et à professer cet ensemble de principes essentiels que Leibniz appelait une philosophie éternelle, *perennis quædam philosophia*.

Les vues que nous venons d'exposer n'ont point été, que nous sachions, remarquées par les historiens, et pourtant elles méritaient de l'être. Elles donnent, en effet, à de Gérando, comme nous allons le montrer, une physionomie nouvelle, et agrandissent son rôle au sein de la philosophie du XIXe siècle. Jusqu'à présent on l'a regardé comme un condillacien un peu indécis, que l'influence de Victor Cousin a rendu un beau jour éclectique. C'est ainsi que Damiron le considère, dans son livre, et que Cousin lui-même a l'air de le représenter, dans l'article qu'il lui a consacré. Or, nous soutenons qu'au lieu de se borner à suivre Cousin,

de Gérando l'a devancé sur des points de la plus haute importance. La célèbre classification des systèmes en système sensualiste, système idéaliste, système sceptique et système mystique, dont on fait honneur à Cousin, n'est-elle pas déjà, à quelques nuances près, chez de Gérando ? Il n'y manque que le système mystique, le moins considérable des quatre, qu'il n'a pas totalement omis, mais qu'il a placé ailleurs. Ne trouvons-nous pas aussi chez de Gérando — chose plus grave et plus caractéristique — l'indication de l'ordre dans lequel les trois premiers systèmes se succèdent, et cet ordre n'est-il pas exactement le même que celui qui a été signalé depuis par Cousin ? Ne trouvons-nous pas — ce qui est encore plus remarquable — chez de Gérando, comme chez Cousin, la prétention de concilier tous les systèmes exclusifs, en les subordonnant à un système moyen, qui s'approprie tout ce qui les unit et élimine tout ce qui les sépare ? Ne trouvons-nous pas enfin, chez l'un comme chez l'autre, l'ambition de dégager des systèmes passagers une philosophie impérissable, qui se nourrit constamment de leurs travaux et s'enrichit constamment de leurs dépouilles ?

Nous n'avons pas l'intention, en soutenant cette thèse, de diminuer Victor Cousin, mais de l'expliquer. Sainte-Beuve remarque, avec sa pénétration ordinaire, que l'œuvre littéraire de Chateaubriand (*Génie du christianisme, Atala, Voyage en Amérique, Itinéraire*) semble avoir été préparée par diverses productions de l'époque dont les traits s'y sont pour ainsi dire fondus en une unité harmonieuse : par le *Pouvoir civil* de Bonald, où sont si bien célébrées les institutions de la

vieille France; par le *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre, où sont si admirablement dépeintes la nature physique et la nature morale abandonnées à elles-mêmes; par l'*Anacharsis* de Barthélemy, où sont décrits avec une élégance un peu apprêtée les sites et les monuments de la Grèce; par les *Ruines* de Volney, où sont retracés avec un peu d'emphase les restes encore debout de Palmyre et les horizons de la Syrie. Il faut dire la même chose de l'œuvre philosophique de Victor Cousin. Elle a été préparée, elle aussi, par plusieurs doctrines, qui s'étaient produites peu auparavant et qui s'y sont en quelque sorte combinées, tout en demeurant parfaitement reconnaissables. Ainsi, on y démêle sans peine, à côté de la théorie de la sensibilité, legs des sensualistes de l'âge précédent, celle de la volonté si profondément élaborée par Maine de Biran, celle de la raison déjà esquissée par Royer-Collard, et l'idée même de l'éclectisme déjà émise et formulée par de Gérando. L'estimable Lyonnais n'a donc pas seulement donné à la France la première histoire de la philosophie qui ait une valeur sérieuse, il a encore fourni un élément important à la philosophie française elle-même.

CHAPITRE VII

VICTOR COUSIN

Vie et travaux de Victor Cousin. — Conception de la philosophie. — Vues sur la méthode. — Éclectisme. — Psychologie et métaphysique. — Esthétique. — Morale et théodicée. — Philosophie de l'histoire. — Histoire de la philosophie. — Influence de Cousin.

I

VIE ET TRAVAUX DE COUSIN; CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE; VUES SUR LA MÉTHODE; ÉCLECTISME

Le spiritualisme n'avait encore rallié, vers 1815, qu'un petit nombre d'adhérents parmi les philosophes, les savants, les hommes d'État, et n'exerçait encore que bien peu d'influence sur l'opinion publique. Il ne pouvait s'imposer à la majorité des intelligences éclairées qu'à la condition d'être d'abord adopté par un esprit assez fécond et assez large pour en combler les lacunes et en coordonner les éléments, assez passionné et assez tenace pour se vouer tout entier à sa propaga-

tion, assez puissant et assez habile pour enlever ou pour tourner toutes les difficultés capables de compromettre son triomphe. Il trouva ce rare esprit dans Victor Cousin.

Cousin naquit le 28 novembre 1792 à Paris, au cœur de la Cité, non loin de cette montagne Sainte-Geneviève où il devait presque renouveler les prodiges de l'enseignement d'Abélard. Issu d'un sang plébéien, — il était fils d'un joaillier, — nourri au sein de la population parisienne et bercé au bruit des fêtes de la Révolution, il n'eut pas plus tard, comme tant d'autres, à rompre avec les habitudes et les croyances de son enfance pour se mettre en harmonie avec les hommes et les choses de son pays et de son temps. De là le calme et la sérénité qui caractérisent sa vie et sa doctrine. Il fit ses études au lycée Charlemagne avec un éclat exceptionnel. Il obtint, en 1810, outre le prix d'honneur de rhétorique, presque tous les premiers prix du concours général. Aussi entra-t-il, cette année même, le premier de la première promotion, à l'école normale récemment fondée et fut-il dès lors considéré comme le prince de la jeunesse. Peut-être faut-il attribuer à ses succès classiques le caractère un peu trop littéraire qu'on a quelquefois relevé dans ses écrits et qui en fait des œuvres d'art autant que des œuvres de science.

Cependant, dès sa première année d'école, d'autres études mieux faites pour ses fortes facultés et où il pouvait mieux déployer son esprit de prosélytisme, étaient venues disputer Cousin à la littérature. Il était encore complètement étranger à la philosophie, — car

on ne l'enseignait pas alors dans les lycées, — quand il assista pour la première fois aux leçons de Laromiguière. Il fut, dit-il, aussi ému en entendant l'aimable idéologue que Malebranche, quand il ouvrit pour la première fois un livre de Descartes, et sa vocation fut dès lors fixée : il devint philosophe et philosophe à moitié sensualiste. Mais bientôt le sévère enseignement de Royer-Collard (1812) lui démontra qu'à côté de la sensation il faut faire sa place non seulement à l'attention, mais encore à la raison, en attendant que les observations pénétrantes de Maine de Biran (1816) lui fissent voir dans la volonté le fondement de la personnalité et le principe de la vie psychologique.

Appelé à la fois (1815) à suppléer Royer-Collard à la Sorbonne, dans la chaire d'histoire de la philosophie moderne, et à former à l'école normale, l'élite des professeurs de philosophie, Cousin dut se livrer à un rude mais fécond labeur. Ce fut pour satisfaire aux exigences de ce double enseignement, qui dura depuis 1815 jusqu'en 1820, qu'il élabora les leçons qui furent plus tard (1836-1841) éditées par Garnier, Vacherot et Danton et qu'il publia lui-même depuis (1846), non sans les avoir un peu gâtées, en voulant les embellir et les assagir, dans les cinq volumes qui composent la première série de ses œuvres complètes. Quand on lit aujourd'hui ces leçons de Cousin, dans l'édition de 1836-1841, qui est la plus exacte, on est frappé de leur caractère à la fois scientifique et technique, et on s'étonne qu'on ait pu accuser depuis notre auteur d'avoir philosophé uniquement pour sauvegarder les croyances reçues et d'avoir eu recours pour cela à tous

les moyens que la rhétorique, à défaut de la dialectique, pouvait lui fournir. Cousin était si loin, à cette date, de se proposer un tel but et d'user de tels procédés, qu'il consacra toute la première année de son enseignement à passer en revue les diverses opinions dont le moi et le non-moi avaient été l'objet, celles de Descartes et de Locke, de Berkeley et de Hume, de Turgot et de l'abbé de Lignac, et qu'il étudia l'année suivante les vues de Kant sur l'esthétique, la logique et la dialectique transcendentales. C'étaient là des sujets qui n'avaient certainement pas le défaut de trop rentrer dans les données du sens commun et de prêter plus qu'il ne fallait aux amplifications oratoires.

Cependant un moment devait arriver où, avec son humeur bouillante et son génie entreprenant, Cousin se trouverait trop à l'étroit, non seulement dans la doctrine de ses maîtres français, mais encore dans celle des Écossais et de Kant qu'il avait commencé à analyser. La nouvelle philosophie allemande faisait alors beaucoup de bruit et le livre de Mme de Staël, qui reparaissait enfin, après avoir été mis au pilon par l'Empire, lui donnait un surcroît de popularité. Malgré le peu de connaissance qu'il avait de l'allemand, Cousin résolut d'aller étudier cette philosophie sur place et de se mettre en rapport avec ses représentants les plus autorisés. Dans deux voyages consécutifs qu'il fit en Allemagne (1817 et 1818), il visita tout ce que ce pays comptait de plus éminent et en revint, comme autrefois Voltaire de l'Angleterre, animé de cette passion de tout soumettre à l'examen sans laquelle il n'y a pas de grande philosophie. Deux hommes l'avaient parti-

culièrement frappé, Hegel qu'il vit tout d'abord à Heidelberg et avec lequel il resta lié toute sa vie, et son ancien maître Schelling qu'il connut à Munich l'année suivante. C'est à eux qu'il emprunta la partie la plus audacieuse de sa doctrine : le principe de l'unité de substance, qui se laisse déjà entrevoir dans son cours de 1818 et qui se montre sans voiles dans celui de 1828.

L'enseignement de Cousin durait depuis cinq ans et attirait, malgré toute son austérité, un public de plus en plus nombreux, quand les circonstances extérieures vinrent en interrompre le cours. Le parti réactionnaire dont l'assassinat du duc de Berry avait doublé l'influence, en abusa pour opprimer ses adversaires, et notre philosophe fut une de ses premières victimes. Attaché, par ses opinions, au parti libéral constitutionnel, dont il n'était pas d'ailleurs un membre actif et militant, il fut d'abord obligé de descendre de sa chaire de la Sorbonne (1820), et fut un peu plus tard privé de celle qu'il occupait à l'École normale, cette féconde pépinière de grands professeurs ayant été fermée (1822).

Cousin profita des loisirs que le gouvernement lui avait faits pour se livrer à des travaux plus utiles à la philosophie que rémunérateurs pour lui-même. Il publia les œuvres complètes de Descartes (11 volumes) qu'on ne lisait plus depuis le XVIIᵉ siècle; celles de Proclus (6 volumes) dont personne en France ne soupçonnait la valeur et qui lui paraissaient offrir une singulière analogie avec celles de Schelling et de Hegel; il traduisit, en outre, la plupart des dialogues si merveilleux,

mais si peu étudiés, de Platon (13 volumes), en les faisant précéder d'admirables arguments. C'était jeter dans le grand courant de la pensée du XIXe siècle une masse d'idées qui lui étaient restées étrangères jusqu'alors et qui devaient lui faire subir de profondes modifications. Mais celui de ses travaux qui frappa le plus vivement le public, fut la préface magistrale qu'il plaça, en 1826, en tête de ses *Fragments* philosophiques, préface où, sous des formes à la fois éloquentes et abstraites, il résumait son enseignement passé et anticipait sur son enseignement à venir. L'influence que Maine de Biran, Reid et Kant avaient d'abord exercée sur lui, avait, en effet, fait place de plus en plus à celle de Hegel, à la suite des rapports qu'il avait eus avec ce philosophe, à Berlin, en 1824, après une arrestation arbitraire dont il avait été l'objet de la part de la police prussienne. Cette dernière influence s'accusa encore plus fortement, après un séjour de plusieurs semaines que Hegel fit à Paris, en 1827, et durant lequel Cousin ne le quitta pas, ravi qu'il était de converser avec l'illustre métaphysicien allemand et de lui faire les honneurs de notre pays. Il y parut bien, en 1828, quand Cousin reprit la parole, après huit ans de silence, dans sa chaire de la Sorbonne, sous le ministère libéral de Martignac, et inaugura, avec Guizot et Villemain, ce triple enseignement que Gœthe, chargé d'ans et de gloire, admirait du fond de sa solitude de Weimar, et qui marque, pour ainsi dire, le point culminant du XIXe siècle. Cousin y emprunta à Hegel, dont la métaphysique l'avait enivré, ses vues les plus hardies pour retracer, devant l'ardente jeunesse de l'époque, les des-

tinées de l'espèce humaine et pour constituer parmi nous la philosophie de l'histoire. Il est vrai qu'il revenait, dès l'année suivante, sans désavouer en rien son enseignement antérieur, à des doctrines moins hasardeuses, exprimées d'un ton plus calme ; car ce fut alors qu'il élabora son histoire générale de la philosophie et sa réfutation du système de Locke.

A partir de 1833, la vie spéculative de Cousin est à peu près terminée et sa vie active commence. Nous pouvons donc, dès à présent, exposer la doctrine de ce grand agitateur des esprits, telle qu'il l'a produite durant les dix-huit ans que nous venons de parcourir. Nous le ferons, en suivant à la fois, dans la mesure du possible, l'ordre des matières et l'ordre des temps. Si, en effet, nous empruntons au cours de 1828 les vues de Cousin sur l'objet de la philosophie, et aux préfaces de 1826 et de 1833 ses idées sur la méthode, touchant laquelle d'ailleurs il n'a jamais varié, nous nous attacherons pour tout le reste à l'ordre chronologique. C'est dire que nous consulterons principalement, pour la première partie de notre travail, son cours de 1818, qui contient sa métaphysique, son esthétique et sa morale, et, pour la seconde, son cours de 1828, où sont développées ses vues sur la philosophie de l'histoire et sur l'histoire de la philosophie.

Une des questions qui ont le plus préoccupé Cousin, est celle de savoir en quoi la philosophie consiste et à quel besoin de notre nature elle répond. Pour la résoudre, il trace un large tableau des divers éléments de l'ordre social et les rattache aux idées et aux tendances de l'ordre moral dont ils sont de simples manifestations.

Jeté, à sa naissance, dans un monde inconnu et ennemi, l'homme étudie et combat d'abord les forces mystérieuses et hostiles qui l'environnent et qui menacent de le briser; il crée à la fois les sciences physiques et l'industrie, qui lui permettent de refaire la nature à son usage : il obéit en cela à l'idée et au sentiment de l'utile. Mais, aux époques primitives, les passions humaines déchaînées ne sont pas moins dangereuses pour l'homme que les forces brutes de l'univers. Il fait donc effort pour les dompter et les soumettre au frein de la loi; il organise, sous le nom d'État, une société plus parfaite : il cède en cela à l'idée et au sentiment du juste. Du moment qu'il a moins à craindre de la nature et de ses semblables, il contemple les objets merveilleux qui l'entourent; il conçoit l'idée du beau et éprouve le besoin de la réaliser sous des formes supérieures à celles qui frappent ses yeux : le monde de l'art prend naissance et s'ajoute à ceux de l'industrie et de la législation. Mais l'industrie, la législation et l'art ne sont pas les seuls éléments de la civilisation humaine: il est un quatrième élément qui n'a pas moins d'importance que les précédents et qui a, comme eux, sa place dans toutes les sociétés polies : c'est la religion, laquelle a son principe dans l'idée et le sentiment du divin. Ajoutons que, dans la religion, l'homme ne saisit le divin que sous une forme obscure et symbolique et que cependant il éprouve le besoin de le connaître en esprit et en vérité; après avoir adoré, il veut se rendre compte : le rôle de l'enthousiasme fini, celui de la réflexion commence. Alors apparaît le dernier et le plus élevé des éléments de la civilisation, la philosophie,

lumière des lumières, autorité des autorités, qui répond à la seule idée du vrai et dans laquelle l'amour désintéressé qu'il nous inspire trouve sa pleine et entière satisfaction. La philosophie a le même contenu que la religion, mais elle en diffère par la forme ; elle procède, non par la spontanéité, mais par la réflexion, « et nous élève doucement, suivant les expressions célèbres de Cousin, du demi-jour du symbole à la grande lumière de la pensée pure (1). »

Cousin a très bien montré à quel besoin de notre nature la philosophie répond. Il a parfaitement établi qu'à mesure que les individus et les peuples se développent, ils éprouvent le besoin de réfléchir, de se rendre compte et de tout soumettre à leur examen, jusqu'aux principes qui avaient jusque-là gouverné leur vie, et que c'est précisément ce besoin qui donne naissance à la philosophie, de sorte que cette dernière est à la fois naturelle et indestructible. Quant à la question de savoir en quoi la philosophie consiste, il l'a peut-être résolue d'une manière moins heureuse. Il admet dans la pensée humaine cinq grandes catégories, l'idée de l'utile, celle du juste, celle du beau, celle du divin et celle du vrai, qui produisent, dans l'ordre social, cinq grandes institutions, l'industrie, la politique, l'art, la religion et la philosophie. Or, on peut lui reprocher de poser ces cinq grandes catégories d'autorité et en vertu d'une sorte d'intuition, au lieu de les faire sortir d'un travail d'analyse et de critique qui aurait pu soit en restreindre soit en augmenter le nombre et qui, dans

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 19.

tous les cas, était nécessaire pour légitimer celui auquel il s'est arrêté. On peut encore lui reprocher d'assigner pour objet à la philosophie l'objet de la science prise dans son ensemble. Dire que la philosophie a pour objet le vrai, sans rien préciser, c'est en effet donner à entendre qu'elle a pour objet le vrai tout entier et qu'elle est identique à la totalité des sciences. Pour être exact, il aurait dû lui donner pour objet, non pas toutes les vérités, mais certaines vérités; il aurait dû la définir — la science des vérités morales et de l'esprit humain qui en est le centre; ou bien la science des vérités universelles et de l'absolu qui en est le principe. Cette dernière conception était certainement dans sa pensée; mais on n'en trouve pas chez lui l'expression nette et précise.

Pour organiser la philosophie, il ne suffit pas d'en établir la légitimité et d'en préciser l'objet : il faut encore en déterminer la méthode. Celle que Cousin préconise est cette méthode mixte qui comporte à la fois l'observation et le raisonnement, l'observation qui commence la philosophie et le raisonnement qui l'achève ; c'est celle, en un mot, qui place la psychologie au début de la science et l'ontologie à son terme. Par cette manière de voir, Cousin se rattache aux diverses écoles du XVIIIe siècle, qui prennent l'homme et les faits humains pour point de départ, et il se sépare de la nouvelle école allemande, qui débute par l'être des êtres et qui descend de là à l'homme et à tout le reste. Suivre ce dernier procédé, qui est celui de Schelling et de Hegel, ce n'est pas, selon Cousin, faire une induction, puisqu'on ne connaît encore ni l'homme ni la nature ;

c'est faire ce qu'on appelle en Allemagne une construction et chez nous une hypothèse.

Les vues de Cousin sur la méthode furent appréciées fort diversement dans le monde philosophique. En Allemagne, on prétendit que commencer la philosophie par la psychologie, c'était dès l'abord se jeter dans une impasse; que prendre pour point de départ le sujet pensant c'était se condamner à n'en pouvoir sortir, au moins scientifiquement; car on ne pouvait rien trouver dans le sujet qui ne fût subjectif. En Angleterre et en Amérique, au contraire, on félicita notre éminent compatriote de faire de l'étude du moi le fondement de la philosophie; car, dans ces deux pays, on considère volontiers la philosophie comme la science de l'esprit humain, comme l'histoire naturelle de l'âme; mais on tint pour suspectes les idées transcendantes auxquelles il avait paru vouloir s'élever après de si sages commencements. Ces deux opinions différentes ou plutôt opposées eurent pour organes, de l'autre côté du Rhin, Schelling, qui rompit en cette circonstance un silence qu'il gardait depuis plusieurs années, et, de l'autre côté de la Manche, Hamilton, le dernier et le plus illustre représentant de l'école écossaise.

Cousin, qui était alors dans toute la force de l'âge et du talent, leur adressa à l'un et à l'autre une réponse qui, sans être absolument concluante, se distingne à la fois par l'élévation de la pensée et par l'éclat du langage : « La psychologie, dit-il à Schelling, ne peut conduire à la métaphysique, aux objets réels, aux existences; car elle ne sort pas de la conscience, et tout ce qui est dans la conscience est purement subjectif,

Voilà donc ce redoutable principe. Mais ce principe n'est qu'une assertion : où est la preuve ? Selon nous, c'est la raison qui connaît directement la vérité, et non pas seulement les vérités abstraites, les principes universels et nécessaires, mais les objets réels, les existences. La question est de savoir si cette puissance de la raison est moins légitime parce qu'elle tombe sous l'œil de la conscience. Or, qui a démontré que la conscience ne contemple pas seulement ce qu'elle voit, mais qu'elle a l'étonnante propriété de le métamorphoser de son magique regard et de lui imposer sa propre nature ? Dans ce cas, toute vérité est à jamais subjective ; car toute vérité ne peut être connue que par un esprit qui en a conscience... Dieu lui-même ne connaît les choses qu'en sachant qu'il les connaît; le sentiment de sa science lui serait donc une infranchissable barrière qui le séparerait à jamais de la connaissance réelle (1). »

Victor Cousin s'adresse ensuite à Hamilton : « Par vertu scientifique, lui dit-il, vous vous résignez à vous passer de l'ontologie ; vous m'exhortez à en faire autant, et à savoir ignorer ce qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître. Qu'est-ce à dire ? N'ayons pas peur des mots. L'ontologie, ce n'est pas moins que la science de l'être, c'est-à-dire en réalité des êtres, c'est-à-dire de Dieu, du monde et de l'homme. Voilà donc ce que vous me proposez d'ignorer par scrupule de méthode ? Mais si votre science n'atteint pas jusqu'à Dieu,

(1) *Fragments de philosophie contemporaine*, avertissement de la troisième édition, p. 101.

ni jusqu'à la nature, ni jusqu'à moi, que m'importe ce qu'elle m'enseigne? » Cousin cherche ensuite à prouver à son adversaire que c'est la même faculté qui connaît les phénomènes et qui connaît les êtres, de sorte qu'on doit récuser son autorité dans le premier cas, si on la conteste dans le second, c'est-à-dire professer le scepticisme le plus absolu.

Il faut savoir gré à Cousin d'avoir défendu la méthode d'observation contre Schelling et Hegel, et d'avoir maintenu contre ces grands spéculatifs la nécessité de commencer l'étude de la philosophie par celle de la psychologie. Il s'est montré en cela le digne continuateur non seulement de Maine de Biran, mais encore de tous les philosophes célèbres du XVIIIe siècle, qui, malgré leurs dissidences sur d'autres points, s'accordent à reconnaître qu'en dehors de l'observation, il n'y a point de salut pour la philosophie. Sans doute, il conçoit cette méthode d'observation d'une manière un peu étroite et exclusive. Il la concentre dans l'étude des phénomènes psychologiques, sans tenir suffisamment compte des phénomènes physiologiques, qui y sont si étroitement liés; il l'applique uniquement aux modifications du moi, sans se demander si elle n'atteindrait pas le moi lui-même. Mais ce sont là des défauts qu'il ne faut pas lui reprocher trop sévèrement, car on les trouve également chez Condillac, chez Reid et chez Kant. Il a compris — et c'est là l'essentiel — que la psychologie est aux autres parties de la science de l'homme ce que la théorie est à la pratique, et qu'elle doit par conséquent leur servir de fondement. Quant à la question de savoir s'il y a un passage possible de la psychologie à

l'ontologie, il a eu à la fois le mérite de la poser avec éclat et celui de la résoudre d'une manière plausible.

Mais il ne suffit pas, suivant Cousin, d'observer la nature humaine pour arriver à la vérité en matière philosophique, il faut l'observer dans toutes ses parties. C'est faute de s'être conformés à cette règle que tant de philosophes sont tombés dans l'erreur et nous ont donné pour des représentations complètes de notre nature des systèmes qui n'en étaient que des représentations partielles, les uns n'ayant tenu compte que de l'élément sensible, d'autres que de l'élément volontaire, d'autres que de l'élément rationnel. Une observation vraiment scientifique ne négligera aucun de ces éléments et les fera entrer, unis et réconciliés, dans un système plus large et plus compréhensif, qui embrassera la réalité tout entière, telle qu'elle apparaît dans la conscience et aussi telle qu'elle se réfléchit dans l'histoire. Cette dernière, en effet, habilement interrogée, nous atteste que tous les systèmes sont en partie vrais et en partie faux, vrais, parce qu'ils affirment quelque élément réel de la nature humaine, faux parce qu'ils nient quelque élément qui n'a pas moins de réalité, de sorte qu'il n'y aurait qu'à séparer leurs affirmations de leurs négations et à les combiner entre elles pour constituer un système plus vrai que chacun d'eux. Le système obtenu par cette méthode à la fois subjective et objective, psychologique et historique, a reçu le nom d'éclectisme. De tous les systèmes, c'est, à ce qu'il semble, celui qui offre le plus de chances de vérité et le moins de chances d'erreur, puisqu'on s'attache pour le consti-

tuer à n'oublier aucun des éléments de la nature humaine, et qu'on cherche ensuite à s'assurer qu'on n'en a oublié aucun, en étudiant l'histoire de la philosophie, où ils ont tous leur manifestation. Aussi Cousin le professa hautement jusqu'en 1848. Ce ne fut que vers la fin de sa carrière qu'il substitua au mot *éclectisme* le mot *spiritualisme*, comme plus propre à exprimer le caractère essentiel de son système.

Pour apprécier èquitablement l'éclectisme, il faut se reporter aux circonstances dans lesquelles il fit son apparition. Il apparut à une époque où la philosophie moderne, ayant déjà produit une multitude de systèmes différents et même opposés, qui s'étaient successivement détruits les uns les autres, avait perdu beaucoup de son autorité. Persuadés que le propre de la vérité en général et de la science en particulier, c'est la stabilité et l'universalité, beaucoup de bons esprits se refusaient à considérer comme vraies et scientifiques des spéculations essentiellement individuelles et éphémères, et inclinaient ou à se jeter dans les bras d'une foi aveugle ou à se laisser aller à un scepticisme frivole. Cousin jugea — et cette opinion lui était commune avec de Gérando et Biran (1) — que, pour rendre à la philosophie son autorité, il importait de montrer que les spéculations des philosophes étaient moins opposées qu'il ne le semblait au premier abord. C'est pourquoi, au lieu d'ajouter un système de plus à la longue liste des systèmes du passé, il essaya de faire voir qu'ils ne sont pas tous faux, comme les sceptiques

(1) Maine de Biran, *Œuvres inédites,* t. III, p. 111.

et certains théologiens le prétendent, mais qu'ils sont tous vrais par ce qu'ils affirment, faux seulement par ce qu'ils nient. De là cette conséquence, qu'il y a moyen de les concilier, en les fondant dans un système plus large, ou plutôt en remplaçant les systèmes de philosophie par la philosophie même. C'est ainsi que l'éclectisme prit naissance.

D'autres circonstances contribuèrent à sa formation. C'était l'époque où des politiques éminents, abjurant les opinions exclusives de leurs devanciers, tendaient à se rapprocher sur le terrain du régime constitutionnel; où des critiques éclairés, renonçant à maudire, les uns les classiques, les autres les romantiques, cherchaient à s'entendre en matière de littérature; où de grands historiens, considérant les choses de haut, n'hésitaient pas à rendre également justice au moyen-âge et au XVIIIe siècle qui l'avait combattu. Il était naturel dès lors que les philosophes, s'inspirant du même esprit, fissent également leur part à l'expérience et à la raison, à la sensation et à l'idée pure, et missent à peu près sur la même ligne Bacon et Descartes, Locke et Leibniz. En le faisant, Cousin, le principal d'entre eux, n'agissait pas autrement dans sa sphère que Royer-Collard, Villemain et Guizot dans la leur. On peut donc médire tant qu'on voudra de l'éclectisme; mais on conviendra qu'il a été un fruit du temps, *partus temporis*. C'est ce qui explique le succès qu'il a obtenu, à un certain moment, auprès de la génération qui nous a précédés.

II

PSYCHOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE

Après avoir déterminé et décrit sa méthode, Victor Cousin l'applique : il commence la philosophie, conformément aux principes qu'il a posés, par l'observation de la nature humaine. Or, parmi les phénomènes que cette dernière nous offre, il en est un qu'il nous est difficile de méconnaître, car il s'atteste énergiquement lui-même par la manière dont il nous affecte : c'est la sensation. Comme elle est le point de départ d'une multitude d'autres modifications psychologiques, certains philosophes s'en sont exagéré l'importance au point de faire dériver non seulement tous les phénomènes, mais encore toutes les facultés de l'âme de cette seule et unique source. Condillac explique, en effet, par ce seul principe et les facultés de l'entendement et celles de la volonté, c'est-à-dire l'attention, la comparaison, le jugement et le raisonnement, d'un côté, le besoin, le désir et la volonté proprement dite, de l'autre.

Cousin n'admet pas que la sensation soit la source de toutes nos facultés, c'est-à-dire qu'elle soit, en définitive, notre faculté unique. Et d'abord, dit-il, les facultés intellectuelles n'en dérivent pas ; car l'attention, qui est, suivant Condillac, la première d'entre elles, n'en dérive nullement. La sensation et l'attention, en effet, ne diffèrent pas seulement en degré, mais encore en nature. Qu'est-ce que la sensation ? une impression que

nous subissons et que nous ne pouvons ni commencer, ni suspendre, ni anéantir à notre gré. L'attention, au contraire, est une opération que nous accomplissons et qui dépend de nous. Nous sommes passifs dans l'une, actifs dans l'autre. La sensation n'explique pas mieux les facultés morales que les facultés intellectuelles. Elle peut bien être pour le désir un stimulant qui le porte à se développer, mais elle n'en est pas la véritable cause; d'un autre côté, le désir ne saurait engendrer la volonté, car plus le désir est violent, moins l'homme est libre, moins la volonté a de force, ce qui prouve bien que l'un de ces principes n'est pas l'autre.

Il faut donc admettre en nous, suivant Cousin, la volonté comme une faculté qui coexiste avec la sensation, mais qui en est distincte et n'en découle pas. Elle en découle si peu qu'elle a son principe dans notre personnalité, dans notre causalité, ou plutôt qu'elle est notre causalité, notre personnalité même : « C'est un fait, dit notre philosophe, qu'au milieu des mouvements que les agents extérieurs déterminent en nous, malgré nous, nous avons le pouvoir de prendre l'initiative d'un mouvement différent, d'abord de le concevoir, puis de délibérer si nous l'exécuterons, enfin de nous résoudre et de passer à l'exécution, de la commencer, de la poursuivre ou de la suspendre, de l'accomplir ou de l'arrêter, et toujours de la maîtriser... Le mouvement exécuté à ces conditions prend à nos yeux un nouveau caractère : nous nous l'imputons, nous le rapportons comme effet à nous, qui alors nous en considérons comme la cause. Là est pour nous l'origine de la

notion de cause, non d'une cause abstraite, mais d'une cause personnelle, de nous-mêmes (1). »

Mais la sensibilité et la volonté suffisent-elles pour expliquer tous les phénomènes de l'âme ? Un grand métaphysicien l'a prétendu. Suivant Maine de Biran, la raison n'est qu'une forme particulière de la volonté, de sorte que la faculté de vouloir et celle de penser se confondent. Cousin s'élève contre une telle assertion et revendique contre son ancien maître les droits de la raison. Pour comprendre un livre de mathématiques, dit-il, il faut sans doute que ce livre frappe mes yeux et produise sur moi certaines sensations ; il faut, de plus, que je tienne mon esprit fixé sur ce livre par un effort de volonté. Mais tout cela ne suffit pas. Il faut encore que je sois doué de raison pour comprendre le texte que je vois et auquel j'applique mon attention. La sensation et la volition ne sont que des conditions de l'intellection : la raison en est la véritable source.

Non seulement la raison est distincte de la volonté, suivant Cousin ; mais elle offre des caractères tout différents. Celle-ci est essentiellement personnelle ou plutôt constitue la personne même, tandis que celle-là est vraiment impersonnelle. C'est là, comme on sait, une des théories les plus hardies et les plus célèbres de Victor Cousin : « La raison, dit-il, est impersonnelle de sa nature. Ce n'est pas nous qui la faisons, et elle est si peu individuelle que son caractère est précisément le contraire de l'individualité, à savoir l'universalité et la nécessité, puisque c'est à elle que nous devons la

(1) *Fragments*, préface de la première édition, p. 22.

connaissance des vérités nécessaires et universelles, des principes auxquels nous obéissons tous et auxquels nous ne pouvons pas ne pas obéir (1). »

C'est en partant de ces principes de la raison que l'observation constate, comme les autres faits psychologiques, particulièrement du principe de causalité et du principe de substance, que Cousin essaye de s'élever des phénomènes à l'être, du relatif à l'absolu. En même temps, dit-il, que j'ai le sentiment des actes volontaires que je produis, je me les attribue à moi-même, comme à leur cause, et cette cause, je la conçois comme une substance, c'est-à-dire comme une chose qui reste une et identique à travers la diversité et la mobilité de ses modifications. Mais si je me rapporte, comme à leur cause, les phénomènes volontaires, il n'en est pas de même des phénomènes sensitifs, qui se produisent en moi pour ainsi dire sans moi. Cependant, si je ne suis pas leur cause, j'affirme, en vertu des lois de la raison, qu'ils en ont une. Cette cause qui n'est pas moi et que les philosophes appellent non-moi, est comprise dans ce vaste ensemble qu'on nomme la nature. Mais le moi et le non-moi sont des causes finies et contingentes, et la raison me force à les rapporter à une cause infinie et absolue. Le moi, le non-moi et l'absolu ou, si l'on aime mieux, l'homme, le monde et Dieu, sont trouvés. Ils me sont donnés ensemble, en même temps que les trois phénomènes qui les supposent, c'est-à-dire que l'ontologie m'est donnée en même temps que la psychologie, à la lumière de cette raison

(1) *Fragments*, préface de la première édition, p. 17.

qui est en quelque sorte la pensée divine elle-même présente à mon âme et l'éclairant intérieurement.

La raison, suivant Cousin, — et ce n'est pas là une des parties les moins fécondes de son système, — est tantôt spontanée, tantôt réfléchie. La raison spontanée nous révèle intuitivement et confusément notre existence, celle du monde, celle de Dieu, et toutes les autres vérités du même genre ; la raison réfléchie nous découvre ces mêmes vérités d'une manière plus scientifique et plus claire, mais généralement moins complète : « L'humanité en masse est spontanée et non réfléchie ; l'humanité est inspirée. Le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités sous une forme ou sous une autre, selon les temps et selon les lieux. L'âme de l'humanité est une âme poétique qui découvre en elle-même les secrets des êtres, et les exprime en chants prophétiques qui retentissent d'âge en âge. A côté de l'humanité est la philosophie qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire ; et quand le moment de l'inspiration est passé, les présente à l'artiste admirable qui n'avait pas la conscience de son génie et qui souvent ne reconnaît pas son propre ouvrage. La spontanéité est le génie de la nature humaine, la réflexion est le génie de quelques hommes (1), » qui sont les philosophes. La spontanéité et la réflexion offrent, du reste, des degrés et varient avec les différents sujets. Comparez l'Orient et l'Occident et vous verrez que l'un est spontané et l'autre réfléchi ; rapprochez la nature et l'humanité,

(1) *Fragments*, préface de la première édition, p. 38.

la première vous paraîtra le type de la spontanéité et la seconde celui de la réflexion. Notre philosophe, donnant carrière à son imagination, va jusqu'à trouver la spontanéité sous la forme de l'expansion, et la réflexion sous celle de la concentration dans l'ensemble du monde extérieur.

On peut voir, par ce fragment de la psychologie de Victor Cousin, qu'il traite de cette science autrement et dans un autre esprit que la plupart de ses disciples et de ses successeurs. Ceux-ci l'étudient pour elle-même et en notent curieusement les moindres détails. Ils analysent, à la manière des Écossais, l'imagination, la mémoire, l'association des idées, l'habitude, et observent, comme eux, une à une nos diverses inclinations. C'est ce qu'il est facile de remarquer en lisant Jouffroy et surtout Garnier. Cousin, au contraire, se borne à étudier les grandes fonctions de l'être humain, la sensibilité, la volonté, la raison, et s'inquiète moins de les décrire minutieusement que de s'élever jusqu'aux réalités qu'elles nous découvrent. Les disciples sont de simples psychologues; le maître est un métaphysicien.

La théorie de la raison impersonnelle est le point culminant de la psychologie de Cousin. Elle lui fut inspirée non seulement par le traditionalisme de Bonald, mais encore et surtout par le scepticisme de Kant et par la nécessité où la philosophie se trouvait de le réfuter ou d'avouer son impuissance. Kant avait prétendu que la raison était une simple faculté du sujet pensant, et il en avait conclu qu'elle n'avait qu'une valeur subjective. Cousin estima que, pour détruire la

conséquence, il n'avait qu'à nier le principe, et il le nia, en proclamant l'impersonnalité de la raison. Il décrivit, dans un langage moitié profane et moitié mystique, cette raison universelle et éternelle, qui est la loi de la nature et la règle de l'humanité, mais qui les domine l'une et l'autre; car elle est le verbe, c'est-à-dire la raison même de Dieu.

Nous n'ignorons pas que cette théorie, comme toutes celles qui ont la prétention d'expliquer l'inexplicable, soulève bien des difficultés dont la principale est que nous ne pouvons comprendre qu'avec notre propre raison, de même que nous ne pouvons voir qu'avec nos propres yeux. Mais elle renouvelait, en les appropriant à l'esprit de notre temps et en les parant des plus brillantes couleurs, les doctrines de Platon, de saint Augustin, de Malebranche et de Fénelon, de Fénelon qui regardait, lui aussi, la raison comme un précepteur divin et qui s'écriait : « O raison, n'es-tu pas le Dieu que je cherche? » Aussi c'est surtout par cette théorie, à la fois grandiose et hasardeuse, que Victor Cousin nous paraît surpasser la famille de penseurs dont il est le chef et dominer pour ainsi dire de la tête toute sa lignée philosophique; car c'est par là qu'il a essayé, seul entre tous, de percer, à travers le variable et le relatif, jusqu'à l'immuable et à l'absolu.

La théorie de la spontanéité et de la réflexion ne fait pas moins d'honneur à Cousin que celle de la raison impersonnelle. Il avait pu en trouver le germe dans le *Phèdre* de Platon, où l'inspiration du poète et du héros est représentée comme une raison latente généralement supérieure à la raison réfléchie des

hommes de sens rassis, et aussi dans les écrits de Schelling, où l'intuition inconsciente qui saisit l'absolu est considérée comme le plus haut degré de la vie intellectuelle. Mais il l'a faite sienne par les développements qu'il lui a donnés et par le nombre et l'importance des problèmes qu'elle lui a servi à résoudre. C'est sur elle, en effet, qu'il s'est appuyé, dans sa métaphysique, pour établir, à l'encontre de Kant, la légitimité de la connaissance humaine, et, dans sa philosophie de l'histoire, pour distinguer l'esprit de l'Orient et celui de l'Occident, le génie des religions et celui des sciences ; c'est également sur elle qu'il s'est fondé, dans d'autres ordres d'études, par rendre compte de l'origine de l'État, de celle des religions, de celle du langage et de celle de la poésie. Il ne peut souffrir qu'on explique la formation de l'État par un contrat social mûrement réfléchi, et celle des religions par des fraudes pieuses longuement méditées. Le langage et la poésie ne lui paraissent pas davantage les fruits tardifs d'une raison patiente et calculatrice, à telles enseignes qu'Homère aurait composé l'*Iliade* tout exprès pour pacifier les Grecs et les détourner de la discorde. Si nous ne supportons plus aujourd'hui, nous non plus, cette manière plate et inintelligente de tout expliquer, nous le devons à la distinction de la spontanéité et de la réflexion faite par Victor Cousin, et aussi, — il faut en convenir, — aux vues de Saint-Martin et de de Maistre que nous avons exposées ailleurs.

Non content de caractériser la raison d'une manière générale et de la distinguer des deux autres facultés de l'âme, Cousin analyse les principes dont elle est la

source et les suit dans leur application à l'esthétique, à la morale et à la théodicée. C'est l'objet du livre *Du Vrai, du Beau et du Bien*, qui était d'abord essentiellement métaphysique et auquel il n'a donné que plus tard la forme littéraire qu'il a aujourd'hui.

Bien que les principes rationnels soient des lois de la pensée, ils sont aussi des faits; bien qu'ils ne dépendent pas de l'expérience, ils tombent cependant sous l'expérience. Il faut donc recourir à elle pour les constater et les décrire. Or, l'expérience nous atteste qu'il y a réellement en nous des principes qui sont universels et nécessaires, c'est-à-dire qui sont vrais sans restriction et dont le contraire est impossible. Tels sont ceux de substance, de causalité, de finalité, de contradiction, d'obligation, de temps, d'espace et d'autres semblables, principes si importants que, sans eux, non seulement nulle science, mais encore nulle connaissance, nulle pensée ne serait possible.

Il ne faut pas confondre certains principes dérivés de l'expérience avec ces principes dont la raison est la source : ils n'ont pas les mêmes caractères. Quand je dis : — le jour succède à la nuit, — j'exprime sans doute une vérité fort générale ; mais elle n'est pas universelle, car il peut à la rigueur y avoir quelque part un monde où une telle succession n'ait pas lieu; elle n'est pas non plus nécessaire, puisque je puis supposer le contraire sans absurdité. Mais, quand je dis que tout phénomène a une cause, j'exprime une vérité marquée du double caractère de l'universalité et de la nécessité. Non seulement, en effet, tous les phénomènes ont

des causes, mais il m'est impossible de concevoir un monde où ils n'en aient pas.

Après la question de l'existence des principes universels et nécessaires vient celle de leur origine et de leur formation. Je ne les forme pas par une généralisation médiate et successive, mais par une généralisation instantanée et immédiate. Je ne m'élève pas graduellement d'un certain nombre de faits particuliers à un principe qui est plus ou moins général et qui me paraît plus ou moins certain, suivant le plus ou moins grand nombre de faits sur lesquels il repose ; mais je m'élève instantanément à un principe que je juge immédiatement universel et absolument certain, à tel point que l'examen d'une multitude d'autres faits n'ajouterait rien à sa certitude. J'ai dû observer la pesanteur successivement dans un grand nombre de corps, tant solides que liquides et gazeux, pour me croire fondé à affirmer qu'elle est une propriété générale des corps. Je n'ai eu besoin que d'observer en moi un seul fait, un seul acte volontaire, et de m'en sentir la cause, pour juger immédiatement que tout fait a une cause. Dans le premier cas, ma croyance s'est fortifiée à mesure que j'ai comparé successivement un plus grand nombre de faits ; dans le second, mon jugement m'a paru du premier coup certain et indubitable : si un fait d'expérience lui a donné occasion de se produire, il n'en a pas été le fondement, ce qui revient à dire qu'il a son fondement, non dans l'expérience, mais dans la raison.

Un célèbre philosophe allemand, Kant, reconnaît, comme tous les rationalistes, l'existence des principes

universels et nécessaires et les fait, comme eux, dériver de la raison ; mais il les explique par la constitution du sujet pensant et leur refuse toute portée objective. Cousin professe une opinion diamétralement contraire. Et d'abord, dit-il, cette portée objective est admise par le genre humain tout entier. Nous croyons, en effet, tous tant que nous sommes, que ces principes sont absolus, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas seulement vrais pour nous, mais qu'ils sont vrais en eux-mêmes, et qu'ils ne cesseraient pas de l'être, quand nous cesserions d'exister et qu'il n'y aurait plus aucun esprit pour les concevoir. Kant soutient qu'ils ne sont pas absolus, parce qu'ils s'imposent à nous irrésistiblement et qu'ils sont les lois nécessaires de notre esprit. Mais ne serait-on pas plutôt fondé à prétendre que, s'ils s'imposent à nous irrésistiblement, c'est précisément parce qu'ils sont absolus? D'ailleurs, ajoute ingénieusement Cousin, cette nécessité dont parle Kant, se manifeste seulement dans le mouvement réfléchi, mais non dans le mouvement spontané de notre intelligence. Dans le premier, la vérité nous apparaît comme nécessaire, parce que nous avons essayé d'en douter et lutté, pour ainsi dire, contre elle ; dans le second, elle nous apparaît simplement comme vérité, parce que nous l'avons saisie par intuition et l'avons naturellement affirmée telle que nous l'avons saisie. C'est ainsi qu'elle se manifeste, dans l'éclair de l'aperception primitive, au poète inspiré, au héros ravi par la vision instantanée du beau moral, à l'humanité qui croit à la vérité, comme à la lumière, sans l'analyser et sans se demander si elle la voit. Le sceptisme de Kant

est donc détruit par la distinction de la raison spontanée et de la raison réfléchie (1).

Mais cette raison spontanée, si pure qu'on la suppose et si dégagée qu'elle soit de toute réflexion, est pourtant, dira-t-on, inhérente au sujet pensant, puisqu'il en a conscience : elle est donc par cela seul frappée de subjectivité. Élever une telle objection, dit Cousin, c'est montrer qu'on se fait de la certitude un idéal chimérique. C'est dire, en effet, que la raison ne peut connaître certainement qu'à la condition de n'appartenir à aucun sujet, de n'être la raison de personne. C'est dire que Dieu lui-même ne peut rien connaître avec certitude, puisque c'est avec sa raison qu'il connaît et que ses connaissances se trouvent par là même entachées de subjectivité, de sorte qu'il est condamné, comme l'homme, à un scepticisme éternel et irrémédiable.

Après avoir établi l'existence des vérités absolues, déterminé leur origine et démontré leur valeur, Cousin se demande où elles ont leur dernier fondement. Est-ce en nous? Est-ce dans les choses? Est-ce en elles-mêmes? Est-ce en Dieu? C'est, suivant lui, entre ces quatre hypothèses qu'il s'agit de choisir.

Sans doute la vérité absolue n'est pas sans rapport avec nous, puisqu'elle nous apparaît dans cette partie universelle, immuable, absolue de nous-mêmes qu'on appelle la raison; mais nous ne la constituons pas, car nous sommes finis, contingents, passagers, et elle est infinie, nécessaire, éternelle. Nous n'en sommes pas

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 55.

les auteurs; car nous ne pouvons rien sur elle, ni la créer, ni la détruire, ni la modifier. Aussi nous ne nous l'imputons pas comme les actes que nous produisons ou comme les phénomènes où nous intervenons à quelque degré. En un mot, la vérité n'est pas une simple conception de sujet pensant: qu'il porte le nom d'Abélard ou celui de Kant, le conceptualisme est une erreur.

Mais, si les vérités absolues ont une réalité indépendante de l'homme qui les aperçoit et existent hors de son esprit, où sont-elles donc? Quelques philosophes répondent : dans les choses. Cousin juge cette théorie supérieure à la précédente, parce que les universaux existent, en effet, dans les êtres particuliers en même temps que dans l'esprit, et qu'ils leur donnent même toute l'unité et toute la fixité dont ils sont susceptibles. Mais il la trouve insuffisante, en ce qu'elle refuse à ces universaux toute réalité en dehors de notre esprit et des objets. Or, c'est là une erreur grave. Qu'on prenne, dit-il, le principe qu'on voudra, le principe de causalité, par exemple, on verra que, s'il est dans les objets, en même temps que dans l'esprit, il ne s'y épuise pas, il n'y est pas tout entier. Il s'applique, en effet, non seulement aux faits présents ou passés, mais encore aux faits futurs, non seulement aux choses réelles, mais encore aux choses possibles, et embrasse pour ainsi dire l'infini. Il ne peut dépendre du réel et du fini, puisqu'il les surpasse. Il en est de la théorie d'Aristote comme de celle de Kant et d'Abélard; elle n'est pas satisfaisante.

Si les vérités absolues n'ont leur fondement ni dans

l'humanité ni dans la nature, reposent-elles sur elles-mêmes et sont-elles à elles-mêmes leur propre support? C'est là une doctrine qu'on a quelquefois attribuée à Platon et qu'on a quelquefois voulu voir au fond de sa théorie des idées. Cousin déclare que, si c'était là le sens de la théorie platonicienne, il faudrait la rejeter; car il est impossible de concevoir les vérités absolues sans un sujet qui les comprenne. Elles ne seraient plus alors que des attributs sans substance, c'est-à-dire des abstractions réalisées. Mais cette théorie, ainsi interprétée, n'est qu'une chimère qu'Aristote a créée pour se donner le plaisir de la combattre.

Où sont donc les vérités absolues? Pour répondre à cette question, il suffit de consulter ce qu'on nomme en philosophie le principe de substance, principe qu'on a formulé ainsi : — Tout attribut se rapporte à une substance, toute manière d'être à un être. — C'est en vertu de ce principe que j'affirme que mes sensations, mes pensées, mes volitions n'existent que dans cet être que j'appelle *moi*. Eh bien, en vertu du même principe, je dois affirmer que la vérité ne réside que dans un sujet qui la soutient, et que les vérités absolues ne résident que dans l'être absolu qui en est le fondement. Cet être absolu, qui sert de sujet aux vérités absolues, le genre humain l'appelle Dieu. Nous voilà arrivés au principe des principes, c'est-à-dire à la dernière raison des choses. Il est impossible et heureusement inutile d'aller plus loin (1).

Si tout ne paraît pas neuf, tout ne paraîtra pas non

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien,* p. 68.

plus dépourvu de nouveauté dans la théorie de Victor Cousin que nous venons d'exposer. Ce n'était certes pas une idée commune, vers 1818, que celle de partir de l'esprit du XVIII[e] siècle, pour fonder des doctrines diamétralement contraires aux siennes, au moins en métaphysique. Or, c'est ce que fit Victor Cousin, quand il se servit de la méthode expérimentale pour établir la théorie de la raison. Avant lui, les principaux philosophes du XVII[e] siècle, notamment Bossuet, Malebranche et Fénelon, avaient bien posé et développé certains principes rationnels ; mais ils l'avaient fait un peu au hasard, à propos d'autre chose, et n'avaient eu la prétention ni de les énumérer tous, ni d'en signaler tous les caractères. Ce que ces grands hommes n'avaient pas fait, Cousin essaya de le faire. Il tenta, en s'inspirant, il est vrai, de Reid et de Kant, de dresser la liste des principes essentiels de la raison et chercha à en déterminer les caractères les plus saillants, tels que les lui offrait l'observation. Il remarqua même très bien et fit très bien remarquer qu'au lieu de poser d'autorité des principes abstraits, venus on ne sait d'où, comme on l'avait fait quelquefois avant lui, il ne donnait pour de vrais principes, pour des principes de raison, que ceux que l'observation elle-même avait déclarés tels. Il y avait là une tentative plus nettement marquée de rendre raison, dans la mesure du possible, de la raison même, et partant un progrès de l'esprit philosophique, qui consiste essentiellement dans le besoin de se rendre compte.

Nous savons bien que le travail de Victor Cousin sur les principes rationnels laisse à désirer et prête le flanc

à plus d'une objection. D'abord, notre philosophe ne distingue pas toujours suffisamment les principes des notions qu'ils enveloppent et assigne quelquefois à celles-ci une origine qui ne convient qu'à ceux-là. Ainsi, on lui a reproché, non sans quelque fondement, de faire dériver de la raison non seulement le principe de substance, mais encore la notion de substance. Or, c'est la conscience qui nous la fournit, en nous révélant la substance que nous sommes; car, suivant la remarque de Leibniz, nous n'aurions pas l'idée d'être, si nous n'étions nous-mêmes des êtres et si nous n'en avions le sentiment. Quant aux principes rationnels eux-mêmes, Cousin en admet peut-être un trop grand nombre ; mais il essaie finalement de les ramener tous au principe de substance et à celui de causalité. Or, il faut lui savoir gré d'avoir tenté une réduction qui, pour n'avoir pas été définitive, n'en était pas moins conçue dans le sens de l'esprit moderne, lequel aspire à tout simplifier et sent que, si la vérité est quelque part, elle est dans l'unité.

Quant à la preuve de l'existence de Dieu, donnée par Victor Cousin, on peut dire qu'elle ne manquait pas de nouveauté à l'époque où il la développa pour la première fois. La philosophie écossaise, alors représentée par Dugald-Stewart en Angleterre et par Royer-Collard en France, constatait, il est vrai, parmi les phénomènes de l'âme, les phénomènes rationnels, sous les noms de lois de croyance et de principes du sens commun ; mais elle n'avait garde de remonter de ces principes à la raison divine qui en est la source. Elle était bien trop circonspecte pour se livrer à des hardiesses

spéculatives qui rappelaient à quelques égards la vision en Dieu de Malebranche. Pour Kant, auquel on reproche à Cousin d'avoir tant emprunté, bien loin de s'élever de l'absolu dans le connaître à l'absolu dans l'être, il niait — nous l'avons vu — le caractère absolu de la connaissance. Cependant Cousin ne tira pas de son propre fonds cette preuve de l'existence de Dieu. Il l'emprunta à Platon, qu'il commençait dès lors à étudier, et aux grands métaphysiciens du XVIIe siècle, à Bossuet, à Fénelon, à Malebranche, à Leibniz; mais il l'exposa sous une forme qui lui est propre. Ajoutons qu'il a le premier en France, je ne dis pas signalé — Bossuet l'avait fait avant lui — mais établi par des arguments solides le véritable sens de la théorie platonicienne des idées. Il a très bien montré que, suivant le philosophe grec, les idées n'existent pas pour ainsi dire en l'air, à l'état de pures abstractions, mais qu'elles résident dans la raison, dans le Verbe même de Dieu. Le dernier auteur qui ait traité cette question, M. Fouillée, non seulement soutient la même opinion contre Martin de Rennes, mais il n'oppose pas à son adversaire une seule raison de quelque valeur qui ne se trouve déjà dans Victor Cousin.

III

ESTHÉTIQUE

Les idées de Cousin que nous venons d'exposer, constituent, par leur réunion, ce qu'on pourrait appeler

sa théorie du vrai. Mais il ne s'en est pas tenu là ; il a fait sortir de cette théorie une théorie du beau et une théorie du bien, c'est-à-dire qu'il a déduit de sa métaphysique une esthétique et une morale.

Cultivée avec éclat dans l'antiquité par Platon, Aristote, Plotin et saint Augustin, l'esthétique avait été fort négligée dans la France du XVIIe et du XVIIIe siècles. Notre pays n'avait produit, dans ce genre, que le modeste *Essai sur le Beau* du père André et les vues ingénieuses, mais décousues, de Diderot sur les lettres et les arts. Au contraire, l'Angleterre lui avait consacré de nombreux et estimables travaux, parmi lesquels il suffit de citer ceux de Reid et de Hutcheson, et l'Allemagne, représentée par des génies comme Kant, Schiller, Schelling, Hegel, lui avait fait subir un renouvellement qui ressemblait à une création. Cousin eut donc une inspiration heureuse, quand il essaya d'inaugurer parmi nous cette étude nouvelle et d'élever sur ce point, comme sur tant d'autres, la France du XIXe siècle au niveau des autres nations.

La philosophie de la sensation, pour rester fidèle à elle-même, a dû identifier l'idée du beau et la sensation de l'agréable : elle n'y a pas manqué. Mais c'est là, suivant Cousin, une grave erreur. S'il y avait identité entre le beau et l'agréable, tout ce qui est agréable serait beau. Or, il n'en est pas ainsi : les saveurs et les odeurs sont agréables et nul n'a jamais songé à les trouver belles. De plus, l'idée du beau serait variable et relative, comme la sensation de l'agréable elle-même. Or, elle ne l'est pas ; car tout homme préfère et croit qu'on doit préférer la Vénus de Médicis à la Vénus

hottentote. Au lieu d'expliquer l'idée du beau par la sensation de l'agréable, certains auteurs ont essayé de l'expliquer par la conception de l'utile. Mais si cette opinion est vraie, tout ce qui est utile est beau et tout ce qui est beau est utile, ce qui est manifestement absurde. D'autres ont fait consister le beau dans la convenance. Cette théorie n'est pas encore la vraie; mais elle contient déjà quelque vérité. Un objet peut être beau, sans être utile; il ne peut pas l'être, s'il y a disconvenance entre l'agencement de ses parties et le but pour lequel il a été fait. Au lieu de ramener l'idée du beau à celle de la convenance, on a quelquefois essayé de la ramener à celle de la proportion, de l'ordre, de l'unité. Il est bien certain qu'un objet mal proportionné n'est pas beau; mais ce n'est pas uniquement la proportion, l'ordre, l'unité qui fait sa beauté. Cette qualité n'en est point absente; mais il y a, à côté d'elle, un élément qui la complète : c'est la force, c'est la vie, avec ses développements riches et variés. Aussi ce n'est pas sans raison, suivant Cousin, qu'on a défini le beau : l'unité dans la variété. Cette définition ne paraît en défaut que quand il s'agit de ces objets qui, au lieu de se distinguer par l'ordre et la mesure, nous offrent quelque chose d'immense et de démesuré et qui, au lieu de nous remplir à la fois d'amour et d'admiration, produisent en nous un mélange d'admiration et de tristesse, parce qu'ils nous accablent à la fois du sentiment de leur grandeur et de celui de notre néant. Mais ces objets rentrent moins dans la catégorie du beau que dans celle du sublime.

Il semble, au premier abord, qu'il y a plusieurs

espèces de beau, le beau physique, le beau intellectuel et le beau moral; mais on s'aperçoit, à la réflexion, qu'ils se ramènent tous à un beau unique. Si un animal est plus beau qu'un minéral, c'est que ses traits et ses mouvements expriment déjà quelque chose de moral, à savoir, des sentiments vagues et des idées confuses, qui se laissent entrevoir à travers son enveloppe matérielle. Si un homme est plus beau qu'un animal, c'est que, dans ses formes, dans ses attitudes, dans l'expression de son visage et de son regard, se trahit une sensibilité plus riche et plus délicate, une intelligence supérieure et d'un autre ordre, en un mot, une nature morale plus haute. Cela revient à dire qu'il n'y a qu'une seule beauté, la beauté morale, et que la beauté physique n'en est que l'expression.

Diverses ou identiques, toutes les beautés que nous venons de passer en revue existent dans les choses et composent par leur réunion ce qu'on peut appeler la beauté réelle. Mais, à propos de chaque beauté particulière et réelle, je conçois, par une opération de la raison, par une abstraction spontanée et immédiate, une beauté qui la domine et à l'aide de laquelle je la juge. Donnez-moi une fleur ausi belle qu'il vous plaira, je lui trouverai des taches et j'en imaginerai une plus belle. Donnez-moi une action aussi héroïque que vous voudrez, j'y découvrirai quelques vestiges de l'humaine imperfection et j'en concevrai une autre encore plus admirable. Cette beauté qui domine les beautés particulières et réelles et qui me sert à les juger, c'est la beauté générale et idéale.

Non content de définir le beau et de le suivre dans

ses divisions, Cousin essaye de remonter jusqu'à son principe. Ce principe n'est autre, suivant lui, que Dieu lui-même. Dieu est le principe de la beauté physique, de la beauté intellectuelle et de la beauté morale, puisque le monde physique, le monde intellectuel et le monde moral ont en lui leur dernière raison d'être. Il est le principe de la beauté idéale, puisqu'elle n'est autre chose que l'idée absolue du beau et que cette idée suppose un sujet absolu par qui elle est pensée et en qui elle réside à l'état d'exemplaire éternel (1).

La distinction que Cousin établit entre la sensation de l'agréable et l'idée du beau nous paraît d'une parfaite exactitude. Elle remonte à Platon et on la trouve dans toute la tradition platonicienne. Cicéron dit quelque part que l'homme est le seul animal qui connaisse l'ordre et la beauté, parce qu'il est le seul qui soit doué de raison et que l'ordre et la beauté sont connus par la raison, non par les sens. Bossuet remarque, de son côté, qu' « il appartient à l'esprit, c'est-à-dire à l'entendement, de juger de la beauté, parce que juger de la beauté, c'est juger de l'ordre, de la proportion et de la justesse, choses que l'esprit seul peut apercevoir. » Cousin montre très bien aussi que le beau est l'union de la puissance et de la règle, de la vie et de l'ordre, et qu'on ne s'est pas trompé en le définissant : l'unité dans la variété. Seulement, faute d'avoir creusé son sujet à une assez grande profondeur, il ne voit pas que tous les éléments du beau peuvent se ramener à un seul dont les autres ne sont que les conditions essen-

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 170.

tielles, je veux dire à l'être. Là, en effet, où se trouve le plus haut degré d'être, avec les conditions nécessaires à sa réalisation, se trouve la plus haut degré de beauté.

On a reproché à Cousin d'avoir confondu, à l'exemple de Winkelmann et de Quatremère de Quincy, l'idéal et le général et d'avoir ainsi prêté des armes à ces faux classiques qui demandent que l'art dédaigne l'individualité, c'est-à-dire, en définitive, la réalité et la vie. Ce reproche ne paraît pas tout à fait dénué de fondement. Cependant on croira sans doute devoir l'atténuer, si l'on songe que Cousin identifie finalement l'idéal avec Dieu, c'est-à-dire avec l'Être des êtres, et qu'en suivant cette pensée jusqu'au bout, il devrait mettre dans l'idéal, non pas le *minimum* d'être que l'idée générale contient, mais le *maximum* de l'être, c'est-à-dire l'être dans sa perfection et sa plénitude.

Non content de traiter du beau, Victor Cousin traite de l'art, qui en est la réalisation. Il se demande d'abord quelle est la faculté artistique par excellence et répond que c'est le génie. Le génie implique, suivant lui, outre la raison, la sensibilité et l'imagination, qui servent à connaître et à sentir le beau, la puissance de le créer, c'est-à-dire de le réaliser dans des œuvres vivantes. Puisque le génie crée, il ne se borne pas à imiter, et c'est méconnaître la véritable essence de l'art que de le définir, comme on l'a fait quelquefois, l'imitation de la nature. Cette théorie, selon Cousin, ne soutient pas l'examen. Sans doute, l'artiste doit étudier la nature et se rendre compte de ses procédés; mais il ne doit pas la reproduire telle qu'elle s'offre à ses regards, sans lui

faire subir aucune modification. Dans ce cas, ses œuvres ne seraient pas des créations, mais des copies et des copies fort inférieures à leur modèle, puisque celui-ci est vivant et que celles-là seraient inanimées. Que doit donc faire l'artiste? Au lieu de copier le réel, il doit réaliser l'idéal.

Tout en proclamant la doctrine de l'idéal, Cousin fait sa part à celle du réel. Il remarque qu'il y a dans l'art deux extrémités également dangereuses, l'absence d'idéal et un idéal mort. Dans le premier cas, on copie le modèle et on manque le beau; dans le second, on travaille de tête et on tombe dans une idéalité chimérique. Cependant, de l'idéal et du réel, c'est au premier qu'il paraît donner la préférence. En vrai platonicien qu'il est, il met l'unité avant la variété, le genre avant l'individu, l'idée avant la forme. A l'appui de son opinion, Cousin cite les travaux, alors tout récents, de Quatremère de Quincy, où cet écrivain explique la perfection des chefs-d'œuvre de la sculpture grecque par la représentation d'une beauté idéale et non par l'imitation de la nature. Il cite également le passage de Cicéron relatif à Phidias et à cet idéal sur lequel il tenait ses regards attachés et qui conduisait son art et sa main, quand il façonnait sa Minerve et son Jupiter. Il cite enfin le mot de Raphaël, dans sa lettre à Castiglione, sur ses peintures de femmes : « Je me sers d'un certain idéal qui me vient à l'esprit, *io mi servo di certa idea che mi viene alla mente.* »

Une théorie qui se rapproche beaucoup de celle de l'imitation, c'est celle de l'illusion. Suivant certains critiques, en effet, la suprême perfection consiste à

faire prendre aux hommes la fiction pour la réalité: « A ce compte, dit Cousin, le beau idéal de la peinture est un trompe-l'œil et son chef-d'œuvre sont ces raisins de Zeuxis que les oiseaux venaient becqueter (1); » que dis-je, le comble de l'art, pour une pièce de théâtre, est de nous persuader que l'événement qui se déroule sous nos yeux est un événement réel. Or, l'illusion est si peu le but de l'art qu'elle peut aller très loin sans éveiller le sentiment esthétique. Que de mal ne s'est-on pas donné de nos jours pour représenter, au théâtre, les hommes d'autrefois avec tous les détails de leur costume et pour peindre au naturel leurs habitudes et leurs mœurs! D'où vient que de telles peintures nous laissent indifférents, sinon de ce qu'il y manque ce je ne sais quoi qui constitue la grâce et la beauté? Bien plus, si l'illusion était complète, au lieu d'être la perfection de l'art, elle en serait la destruction. Si je croyais qu'Iphigénie va être réellement égorgée à vingt pas de moi, au lieu d'admirer, je serais saisi d'horreur.

Mais s'il n'est pas bon de subordonner le sentiment du beau à celui du réel, ne pourra-t-on pas du moins le subordonner au sentiment moral et religieux? Cousin répond à cette question par la négative; il professe franchement la doctrine de l'indépendance de l'art. Sans doute, dit-il, l'artiste épure les âmes et les élève vers leur principe divin; mais il atteint ce résultat indirectement, sans le chercher, et peut-être, s'il le cherchait, ne l'atteindrait-il pas. L'art n'a toute son efficacité qu'à la condition d'avoir toute son indépen-

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 181.

dance et de tendre à son but sans aucune préoccupation étrangère. Or, son but est l'expression du beau, rien de plus, rien de moins. Il produira souvent les mêmes effets que la morale et la religion ; mais il les produira à sa manière, par les procédés qui lui sont propres et sans cesser d'être lui-même (1).

Victor Cousin résout, comme on voit, la question de l'imitation avec un rare bon sens, et sa solution aurait certainement prévenu les étranges tentatives des réalistes de nos jours, si les théories les plus sensées étaient les plus généralement acceptées parmi les hommes. Cependant je crois que sa doctrine sur ce point est empreinte d'une certaine exagération. Si, en effet, l'imitation de la nature doit être subordonnée à l'expression de l'idéal, elle n'en doit pas moins jouer dans l'art un rôle important. Elle seule peut donner aux créations de ce dernier la réalité, le mouvement et la vie. Il y a des compositions encore plus défectueuses que celles où l'on peint la nature telle qu'elle est, délicate ou grossière, intéressante ou insipide : ce sont celles où on ne représente qu'une nature factice et toute de convention. Telles sont, par exemple, les œuvres de nos tragiques de la décadence. Ajoutons que Cousin n'a pas tout à fait raison d'invoquer, en faveur de son opinion un peu trop exclusive, l'autorité des Grecs; car, si leurs artistes faisaient grand cas de l'idéal, ils ne laissaient pas d'étudier et de reproduire avec amour le réel. J'en dis autant de l'autorité de Raphaël. Si, en effet, le grand artiste peint de tête, comme il l'écrit, et

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien,* p. 184.

d'après une certaine idée, c'est dans un moment où les beaux modèles, particulièrement les belles dames, sont rares autour de lui — *essendo carestia... di belle donne.*

Cousin ne résout pas moins bien la délicate question de la moralité de l'art. Avec cette hardiesse qui n'est pas aussi rare chez lui qu'on se le figure ordinairement et que la convenance et la mesure de son langage dissimulent aux esprits obtus ou peu attentifs, il demande, comme on l'a vu, que l'art jouisse d'une honnête indépendance. Suivant nous, il a parfaitement raison. Subordonner trop strictement l'art à la morale, c'est vouloir que toutes les fictions romanesques soient des berquinades et que toutes les pièces de théâtre ressemblent à celles qu'on joue dans les pensionnats. Or, l'insignifiance et la fadeur de ces sortes de compositions devraient suffire pour faire rejeter une pareille thèse. Sans doute l'artiste peut et doit moraliser les hommes : mais il faut qu'il le fasse sans parti pris et seulement en exprimant, à l'occasion, les sentiments délicats et généreux qui l'animent. Il doit, suivant l'expression de Mme de Staël, élever les esprits et non les endoctriner. C'est ce qu'ont fait Eschyle et Sophocle, Corneille et Racine, en un mot, tous les grands maîtres. Il en est de l'art comme de la science, il coïncide sans doute avec la morale dans la région des principes, où le vrai, le beau et le bien se confondent ; mais, dans la pratique, il ne doit pas se tenir à son égard dans un état de rigoureuse vassalité, sans quoi il manquerait son but et n'aurait ni efficacité ni influence. Que le savant se préoccupe sans cesse de savoir si ses théories sont favorables ou défavorables à la moralité, et son esprit,

embarrassé et entravé par mille scrupules, hésitera et s'arrêtera à chaque pas sur le chemin des grandes découvertes. Que l'artiste s'inquiète outre mesure de tourner vers un but d'édification ses fantaisies les plus légères, ses inspirations les plus capricieuses, et son esprit deviendra bientôt guindé et compassé dans ses mouvements et perdra tout à fait cette grâce qui, suivant l'expression du poète, est plus belle encore que la beauté.

De l'étude de l'art Victor Cousin passe à celle des beaux-arts. Il en distingue deux espèces : ceux qui s'adressent à l'ouïe, comme la musique et la poésie, et ceux qui s'adressent à la vue, tels que la sculpture, la peinture et l'architecture. On les nomme beaux-arts ou arts libéraux, parce qu'ils produisent en nous l'émotion désintéressée de la beauté et parce qu'ils conviennent aux hommes libres et leur fournissent un digne emploi de leurs loisirs. Cousin ne fait rentrer dans la catégorie des beaux-arts ni l'éloquence, ni la philosophie, ni l'histoire, parce qu'elles ne produisent le sentiment du beau que d'une manière accidentelle et que ce n'est pas là leur véritable but. L'éloquence, en effet, se propose avant tout l'utilité de son client, que ce soit un homme, un peuple ou une idée ; la philosophie a en vue la découverte de la vérité et le triomphe de la vertu, et l'histoire fait profession de raconter le passé pour instruire l'avenir. On peut exciter et on excite souvent le sentiment du beau en faisant tout cela ; mais c'est presque toujours sans y prétendre et sans le vouloir.

Tous les beaux-arts ont un but commun, le beau ;

mais ils emploient des moyens différents pour y arriver. Aussi ne gagnent-ils rien à s'emprunter leurs procédés et à empiéter les uns sur les autres. Le mieux est encore qu'ils se renferment chacun dans leurs propres limites. La sculpture n'a que la forme à sa disposition: elle méconnaît donc sa vraie nature. quand elle demande ses effets à la couleur et cherche à donner la morbidezza de la peinture au marbre lui-même. La musique ne dispose que des sons : elle sort donc de son domaine, qui est le pathétique, quand elle vise au pittoresque et essaie de représenter une bataille ou une tempête. Quant à la poésie et à la peinture, il n'est plus permis, depuis Lessing, de les identifier et de répéter sans restriction le mot d'Horace : *Ut pictura poesis*.

Puisque tous les beaux-arts ont un but commun et des procédés différents, ils doivent avoir des règles générales et des règles particulières. Parmi les premières, qui sont seules du ressort de l'esthétique, la plus importante est celle de l'expression. Toute œuvre d'art doit exprimer une idée, signifier quelque chose. Dire qu'une œuvre de ce genre est insignifiante, c'est dire qu'elle est de nulle valeur. Mais, pour qu'elle soit significative ou expressive, il faut que toutes les parties qui la composent soient coordonnées en vue de cette fin. La loi de l'expression a pour corollaire celle de la composition.

L'expression n'est pas seulement le but suprême de l'art et sa loi fondamentale : elle est encore le principe qui sert à classer les différents arts et à établir entre eux une sorte de hiérarchie. Tous, en effet, sont ex-

pressifs ; mais ils ne le sont ni de la même manière, ni au même degré. La musique, à l'aide de quelques notes, emporte notre âme dans l'espace infini et nous plonge en d'ineffables rêveries ; mais elle a quelque chose de vague et d'indéterminé. Elle est le contraire de la sculpture, qui donne à chaque objet des contours arrêtés et précis et dont la netteté est le caractère essentiel : « Entre la sculpture et la musique, ces deux extrêmes opposés, est la peinture, presque aussi précise que l'une, presque aussi touchante que l'autre. » Mais, suivant Cousin, le premier de tous les arts, parce qu'il est le plus expressif, c'est la poésie. La poésie, en effet, rend tous les sentiments de l'âme et les suit tous dans leur développement, tandis que la musique n'en rend qu'un petit nombre et que la peinture ne les prend qu'à un seul moment de leur durée. La poésie fait plus, elle exprime ce qui paraît au premier abord le plus inexprimable, la pensée abstraite et pour ainsi dire vide de matière, et produit par là des effets prodigieux. Dieu, patrie, liberté, avec ces seuls mots elle peut faire vibrer l'âme tout entière.

Cousin se sert du principe de l'expression non seulement pour juger les arts, mais encore pour juger les écoles et pour mettre chacune d'elles à sa place. Bien qu'il soit disposé par son esprit éclectique à voir de la beauté comme de la vérité partout, il a cependant ses préférences en matière d'art, comme en matière de métaphysique. De même qu'il donne à la philosophie de l'esprit le pas sur celle des sens, il met l'art qui parle à l'esprit au-dessus de celui qui ne parle qu'aux sens. Or, quel est l'art qui parle le mieux à

l'esprit? Celui qui montre le mieux l'âme à travers le corps, l'idée à travers la forme; celui, en un mot, qui est le plus expressif. Cousin s'efforcera donc de remettre en honneur, en même temps que la philosophie du XVIIe siècle, l'art trop méconnu de la même époque, parce qu'il a, lui aussi, malgré ses imperfections, un mérite éminent, celui d'être essentiellement spiritualiste et de viser avant tout à l'expression. C'est l'objet du brillant chapitre qu'il consacre à notre art national.

Grâce au point de vue où Cousin se place pour apprécier l'art français et aussi la littérature française, il rajeunit ces vieux sujets et nous les fait voir sous un aspect tout nouveau. On a beaucoup écrit sur Corneille; mais je ne sais si ce poète a jamais été célébré avec plus d'enthousiasme et caractérisé avec plus de précision que par l'écrivain philosophe qui voit en lui le créateur d'un genre de pathétique inconnu à l'antiquité et qui ne veut pas qu'Eschyle, Sophocle et Euripide ensemble balancent le seul Corneille. Cousin est moins favorable à Racine. Cependant on ne peut pas lui reprocher de goûter médiocrement le poète divin dont il a dit qu'il a trouvé, pour peindre les passions féminines, avec leurs délicatesses, leurs troubles, leurs entraînements, une langue incomparable. Il caractérise plus brièvement, mais non moins exactement, les autres maîtres de la même époque: La Fontaine, « dont l'art échappe par sa perfection même »; Boileau, « qui manque un peu d'imagination et d'invention, mais qui est poète à force d'âme et de bon sens; » Molière, qui réunit tant de qualités à un degré supérieur, mais

dont le plus grand mérite est encore l'art de manifester l'âme au dehors, c'est-à-dire l'expression.

Un siècle qui a enfanté tant de grands poètes, sans compter les grands prosateurs, ne peut pas avoir été médiocre dans les arts proprement dits ; car, dès que le sentiment du beau existe chez une nation, il se produit ordinairement de toutes les manières et sous toutes les formes. Aussi les artistes du XVIIe siècle ne sont-ils guère au-dessous de ses écrivains et offrent-ils exactement la même physionomie. Ils s'adressent moins aux sens et à l'imagination qu'à l'esprit et à l'âme ; ils se distinguent moins par le coloris que par l'expression et la composition. Mais ils possèdent ces dernières qualités à un degré si éminent qu'elles les élèvent au niveau de tous les artistes de l'Europe, excepté ceux de Rome et de Florence. Suivant Cousin, en effet, qui ne marchande pas son admiration aux gloires de la France, ni Murillo, ni Rubens, ni Corrège, ni Titien, ne surpassent Poussin et Lesueur.

En distinguant sévèrement les différents arts les uns des autres et en excluant de la catégorie des beaux-arts l'éloquence, la philosophie et l'histoire, Cousin est resté fidèle à la tradition française, représentée par Voltaire, qui veut qu'on ne déplace pas les limites des genres. Il ne s'est pas montré moins animé de l'esprit français, en faisant de l'expression la loi suprême de l'art et le vrai criterium de la beauté. Ajoutons qu'il s'en est admirablement servi pour ramener à l'unité les plus hautes manifestations de notre génie national. Il fait, en effet, très bien voir que nos artistes et nos penseurs des grandes époques ont tous

subordonné le physique au moral, les sens à l'esprit, et que le spiritualisme en matière d'art a été chez nous le corollaire du spiritualisme en matière de métaphysique.

Considéré dans son ensemble, le travail de Cousin sur le beau et sur l'art offre à la fois des ressemblances et des différences avec celui que Lamennais a consacré au même sujet (1). Ces deux écrivains s'accordent à repousser le réalisme, c'est-à-dire l'imitation de la nature. Seulement Lamennais le fait en quelques mots rapides et dédaigneux, tandis que Cousin traite la question en détail et par des procédés scientifiques. Lamennais et Cousin regardent également l'expression comme la loi suprême de l'art. Seulement le premier la perd souvent de vue dans son brillant ouvrage, tandis que le second l'a toujours présente à son esprit et en fait constamment la règle de ses jugements. Cousin se sert même du principe de l'expression pour classer les différents arts, tandis que Lamennais les groupe d'après leur ordre de génération. Ce qui frappe Cousin dans les arts, ce sont les différences; ce qui frappe Lamennais, ce sont les ressemblances. Aussi le premier distingue profondément la poésie et la prose, tandis que le second tend à les identifier, comme si l'auteur de l'*Esquisse* se souvenait de celui des *Paroles d'un croyant*.

Nos deux écrivains philosophes touchent tous deux à l'histoire de l'art; mais ils ne le font pas de la même manière. Lamennais l'embrasse tout entière et semble

(1) V. notre volume intitulé : *Traditionalisme et Ultramontanisme*, p. 256.

parfois en faire son sujet principal; Cousin n'en considère qu'une partie, l'histoire de l'art français, et n'y cherche que des exemples à l'appui de ses théories. Bien qu'on ait quelquefois reproché à Cousin des tendances idéalistes et même mystiques, il s'éloigne moins que Lamennais du positif et du réel. Celui-ci conserve, jusque dans son *Esquisse*, quelque chose du théologien. Sa pensée s'élève des œuvres de l'art à la beauté divine, qui en est l'exemplaire et la source, et c'est au moyen-âge, c'est-à-dire sous le règne de la théologie, que l'art lui paraît avoir atteint son plus haut degré de perfection. Celui-là est un philosophe spiritualiste, mais enfin un philosophe. Il étudie plus le beau dans l'homme que dans l'être divin et c'est à la Renaissance et au XVII[e] siècle, c'est-à-dire à l'époque de l'avènement de l'esprit philosophique et laïque, que l'art lui semble avoir atteint son apogée.

IV

MORALE ET THÉODICÉE

Après avoir épuisé la question du vrai et celle du beau, Cousin aborde celle du bien; après avoir constitué à sa manière la métaphysique et l'esthétique, il essaie d'organiser la morale. Cette partie si importante de la philosophie était chez nous, au moment où il parut, dans un état vraiment déplorable. L'école sensualiste du XVIII[e] siècle avait abouti, avec Volney et

Saint-Lambert, à la morale fausse et dégradante de l'intérêt personnel, qui n'est que la négation de la morale elle-même. L'école théologique, représentée par de Maistre, de Bonald et Lamennais, s'était moins préoccupée des principes intérieurs que l'homme découvre par sa raison et auxquels il doit conformer librement sa conduite que des principes extérieurs qui s'imposent à lui du dehors et au nom de l'autorité : elle avait subordonné la morale à la politique et à la théologie. L'école spiritualiste n'avait guère été moins insuffisante. Laromiguière, Maine de Biran, Ampère, Royer-Collard avaient été tellement absorbés par les questions de psychologie qu'ils avaient à peine touché aux questions de morale. Il en était donc de la morale comme de l'esthétique, elle offrait à Cousin un champ tout nouveau à parcourir et où les pas de ses prédécesseurs immédiats n'avaient laissé aucune empreinte. Sans doute il eut, ici encore, pour le guider des philosophes étrangers ; mais on ne peut pas lui reprocher, comme nous le verrons, d'avoir marché trop servilement sur leurs traces.

Suivant Cousin, l'observation nous atteste un certain nombre de faits, les uns rationnels, les autres sensibles, qui offrent à la morale le plus solide fondement. Parmi ces faits, le premier et le plus important est le jugement par lequel nous distinguons le bien du mal. Il est positif, en effet, qu'en présence de toute action accomplie par un être libre, je juge qu'elle est bonne ou mauvaise et que ce jugement explique tous les faits qui le suivent et n'est lui-même expliqué par aucun d'eux. Ce jugement est simple, primitif, indé-

composable et nous est dicté par notre nature ou plutôt par la nature même des choses. Il ne fait pas le bien ni le mal, il le déclare : le bien existe indépendamment de l'esprit qui en juge, comme le beau indépendamment de l'œil qui le voit, comme le vrai indépendamment de la raison qui le saisit.

En même temps que je juge qu'une action est bonne ou mauvaise, je juge qu'elle doit être faite ou évitée. Ce second jugement a paru si important à un grand philosophe qu'il en a fait la base de la morale tout entière. D'après Kant, c'est de l'idée du devoir, de l'obligation, qu'il faut partir pour résoudre toutes les questions relatives à la conduite de la vie. Cousin ne partage pas cette manière de voir. Suivant lui, une action n'est pas bonne parce qu'elle est obligatoire, elle est obligatoire parce qu'elle est bonne ; en d'autres termes, le jugement du bien est primitif, celui de l'obligation est dérivé. Si je demande à un honnête homme pourquoi il a respecté un dépôt qui lui était confié, il me répondra : parce que c'était mon devoir. Si je lui demande pourquoi c'était son devoir, il me répondra : parce que c'était bien. Arrivé là, toutes les réponses s'arrêtent; mais les questions s'arrêtent aussi. Nous n'avons plus rien à chercher, parce que nous sommes parvenus à une vérité qui est la raison des autres et sa raison à elle-même, c'est-à-dire à un principe.

Si l'obligation se fonde sur la distinction naturelle du bien et du mal, elle sert elle-même de fondement à la liberté. Dès que j'ai des obligations, il faut bien que je sois libre, sans quoi je ne pourrais pas les remplir. Mais la liberté, quoi qu'en ait dit Kant, ne repose pas

sur cette seule preuve; elle s'appuie encore sur le témoignage de la conscience : en même temps que je prends une résolution, je sens que j'en pourrais prendre une toute contraire.

Le dernier élément du phénomène moral est le jugement du mérite et du démérite. Il peut se formuler de la manière suivante : tout homme qui fait bien mérite d'être récompensé, tout homme qui fait mal mérite d'être puni. Ce jugement suppose ceux que nous avons précédemment énumérés. Si un homme ne distinguait pas le bien du mal, s'il ne se savait pas obligé d'accomplir l'un et d'éviter l'autre et s'il ne se sentait pas la liberté nécessaire pour cela, il ne se croirait évidemment capable ni de mérite ni de démérite et ne se distinguerait pas, à ce point de vue, des agents fatals de la nature.

Outre les jugements qu'on vient d'étudier et qui composent par leur réunion le phénomène moral pris dans son ensemble, il se produit en nous des sentiments qui en sont les conséquences naturelles. Ainsi, suivant que je juge que j'ai bien ou mal fait, j'éprouve une satisfaction délicieuse ou du remords; suivant que je juge qu'un de mes semblables a bien ou mal agi, je ressens à son égard de la sympathie ou de l'antipathie, de l'estime ou du mépris. Ces divers sentiments ne constituent pas la loi du devoir, mais la sanction morale de cette loi et en font pressentir la sanction sociale et la sanction religieuse. Ils sont les premiers gages de cette liaison de la vertu et du bonheur, du crime et du malheur, qui commence dans l'âme, se continue dans la société et s'achève, après la mort,

dans les bras ou sous la main de l'éternelle justice (1).

Cette théorie de Victor Cousin est vraiment digne de considération, bien qu'elle ne soit pas tout à fait irréprochable. Il a raison de placer le jugement du bien au-dessus de tous les faits moraux qu'il énumère et de le regarder comme le principe qui les explique tous; mais il a peut-être tort d'ajouter qu'il ne saurait lui-même être expliqué. Sans doute on ne peut pas remonter indéfiniment d'un principe à un autre et il faut bien s'arrêter, dans la série des explications, à un principe qui soit la raison de tout et qui n'ait sa raison qu'en lui-même. Mais il ne faut pas non plus s'arrêter trop tôt dans la recherche de ce principe suprême; car ce serait s'exposer à prendre un simple anneau de la chaîne pour son point de suspension. Sans doute l'idée du bien est une des dernières auxquelles on puisse remonter en matière de morale; mais est-elle absolument la dernière? Il ne le semble pas. Elle est susceptible d'analyse — nous l'avons montré dans un de nos ouvrages (2) — tout comme l'idée du beau, et nous ne savons pas pourquoi Cousin, qui a analysé l'une avec tant de soin, ne s'est pas livré au même travail sur l'autre.

Ces réserves faites, la doctrine de Victor Cousin nous paraît tout à fait remarquable; car elle satisfait à la fois aux exigences de l'esprit scientifique et à celles du sens commun. Non seulement ce philosophe part de l'observation des faits, mais il les embrasse tous; non seulement il les embrasse tous, mais il les groupe

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 334.
(2) V. notre *Philosophie du devoir*, 3e édition, p. 289.

d'après leurs vrais rapports. Il s'élève ainsi à un système de morale assez large, assez complet, assez bien ordonné pour lui permettre d'apprécier tous les autres d'un point de vue supérieur et d'y faire exactement le départ du vrai et du faux. Nous ne le suivrons pas dans cette appréciation : elle est connue de tout le monde, car elle a passé dans la science et est devenue classique. Résumons-la seulement en quelques mots.

Suivant Cousin, le système de l'intérêt, tel qu'il a été conçu par Hobbes et les autres sensualistes, est vrai en ce que l'intérêt est un fait réel de notre nature; mais il est faux en ce que l'intérêt doit être subordonné à un principe supérieur, qui est le devoir. Le système du sentiment, tel qu'il est formulé par Smith et par Hutcheson, est encore plus vrai que celui de l'intérêt; car il y a en nous des sentiments aussi réels que l'intérêt, mais plus nobles, qui nous portent soit à nous perfectionner, soit à faire du bien à nos semblables; mais il n'est pas entièrement vrai non plus, parce que ces sentiments supposent des jugements qui les déterminent et qu'ils n'ont ni assez de généralité ni assez de fixité pour gouverner et régler la vie humaine. Le système de l'obligation, auquel Kant a attaché son nom, offre plus de vérité encore que les précédents; car l'obligation n'est pas un fait sensible, mais un principe rationnel et elle est marquée d'un caractère impératif qu'on ne retrouve dans aucune des formes de la sensibilité; mais ce système est défectueux en ce qu'il laisse le devoir comme suspendu en l'air, faute de lui donner le bien pour fondement. Quant au système de l'utilité générale, professé par Bentham, il n'est pas faux, puisque

c'est en effet un devoir pour nous d'être utile à tous; mais il n'est pas assez compréhensif, puisque nous avons encore d'autres devoirs, et il ne se suffit pas à lui-même, puisque l'utile n'est qu'un moyen et que le bien seul est une fin.

On voit que ce qui caractérise le système de Cousin, c'est avant tout l'étendue, la largeur des vues. Il embrasse non seulement tous les faits moraux, mais encore tous les systèmes de morale auxquels ils ont donné lieu, et les concilie au sein d'un éclectisme élevé, d'une synthèse supérieure.

De tous les moralistes, Kant est celui auquel Cousin a le plus emprunté; mais il a tempéré ses principes par des emprunts faits à d'autres philosophes. Ajoutons qu'il lui est même arrivé une fois de le combattre de la manière la plus positive, comme cela ressort d'une leçon du cours de 1820, qui était restée longtemps inédite et qui a été récemment publiée par M. Paul Janet (1). Là Cousin fait remarquer que, vu l'immense complexité de la vie humaine et la fréquente compétition de nos différents devoirs, il est comme impossible de formuler des préceptes d'une application universelle et dont la pratique ne soit pas subordonnée aux circonstances. Or, ces circonstances, il appartient à la raison de les apprécier et c'est à elle à juger en dernier ressort en matière de morale. Les préceptes ne sont que la lettre de la loi, la raison en est l'esprit; les préceptes sont essentiellement relatifs, la raison seule est absolue. En s'exprimant de la sorte, Cousin semble abjurer la

(1) *Victor Cousin et son Œuvre*, par P. Janet, p. 139.

morale austère et un peu formaliste de Kant et se rallier à la morale individualiste et sentimentale de Jacobi. On sait, en effet, avec quelle vivacité celui-ci s'élevait contre ce qu'il appelait la sèche morale de Kant, la comparant à cette main de bois qui remplace, sur les grandes routes, pour montrer leur chemin aux passants, le geste animé et la parole vivante de l'homme. On sait avec quelle indignation il protestait contre la manie de substituer des préceptes généraux, toujours en défaut par quelque endroit, — celui de ne pas mentir, par exemple, — à la voix même de la conscience : « Je voudrais mentir, disait-il, comme mentit Desdémone mourante, tromper comme Pylade se donnant pour Oreste afin de mourir à sa place... et je me ris d'une philosophie qui pour cela me traite en criminel; car j'ai en moi-même la certitude que le *droit de grâce* que la conscience de l'homme exerce sur des crimes contre la lettre de la loi morale et absolue, est un droit souverain de l'humanité, le sceau de sa dignité, de sa nature divine. » Cousin professe à peu près la même doctrine. Seulement, au lieu de la fonder, comme Jacobi, sur le sentiment, il la fonde sur la raison. Il ne renonce pas à l'absolu en morale, il se borne à le déplacer; mais il le fait avec une hardiesse qui n'a d'égale que celle du mystique Saint-Martin, lequel n'admet d'autre loi absolue que celle qui est en quelque sorte écrite sur l'homme et qui lui sert à juger toutes les autres.

Après avoir traité la question du devoir, Victor Cousin aborde celle des devoirs, il passe de la morale théorique à la morale pratique. C'est là encore une

partie de son œuvre sur laquelle nous glisserons rapidement, parce qu'elle est présente à la mémoire de tous les esprits cultivés.

Suivant Cousin, le premier devoir de l'homme est de respecter en lui la personne morale. Il implique celui de résister à ses passions ; car les passions, restreignant la liberté et troublant l'intelligence, amoindrissent par là même la personnalité. Il enveloppe également celui de ne point nuire au corps, qui est l'instrument de la personne, soit en le privant des aliments nécessaires à sa subsistance, soit en le consumant par des excitations funestes. Le second devoir de l'homme est de perfectionner en lui la personne morale. C'est dire qu'il doit faire l'éducation de son intelligence, en l'appliquant avec ordre et avec suite à certains objets ; qu'il doit faire celle de sa liberté, en luttant contre les obstacles qui s'opposent à son développement ; qu'il doit faire celle de sa sensibilité, en nourrissant en lui ce feu sacré de l'enthousiasme sans lequel on ne fait jamais rien de grand.

Je ne dois pas seulement respecter la personne en moi-même, mais encore dans autrui ; car ce n'est pas comme mienne, mais comme personne, qu'elle est respectable. Mais qu'est-ce que je dois respecter dans la personne d'autrui? Les mêmes principes que dans la mienne : l'intelligence, qui en est la loi ; la liberté, qui la constitue essentiellement; les affections, qui en sont une partie considérable, et, entre toutes, les affections domestiques ; le corps, qui en est l'instrument indispensable, et la propriété, qui en est comme le prolongement naturel, car elle sort du travail, qui n'est

que la liberté en exercice. Respecter dans autrui ces éléments de la personne, c'est la justice; les méconnaître, c'est l'injustice. L'homme n'est pas seulement tenu de ne pas nuire à ses semblables, il doit encore leur faire du bien. La justice n'est que le commencement de la vertu sociale; la charité en est l'achèvement. Elles sont obligatoires l'une et l'autre; mais la première est exigible, tandis que la seconde ne l'est pas, l'une implique un droit positif dans celui qui en est l'objet, tandis qu'il n'en est pas de même de l'autre. La beauté de la charité consiste précisémcnt dans sa liberté. Elle est d'autant plus belle qu'elle donne plus librement et qu'on est moins fondé à revendiquer ce qu'elle donne comme un droit. Portée à un certain degré, elle se nomme le sacrifice et le dévouement.

La justice et la charité sont des vertus essentiellement sociales et supposent l'homme vivant en société. L'étude de la morale doit donc avoir pour couronnement celle de la société elle-même. Nous entrons dans le domaine de la politique.

La société est un fait universel et s'explique par les tendances universelles de la nature humaine. L'homme a toujours vécu en société parce qu'il a toujours eu besoin, pour se conserver et se développer, du secours de ses semblables, parce qu'il a toujours été porté vers eux par la pitié, la bienveillance, la sympathie, et que la solitude lui est aussi insupportable que funeste. Mais si l'instinct commence la société, c'est la justice qui l'achève. Je ne puis me trouver en présence d'un autre homme, sans juger que je dois respecter ses droits et qu'il doit respecter les

miens et que ce n'est pas à la force, mais à la justice à régler nos rapports mutuels. La justice est la sauvegarde de la liberté ; car « la vraie liberté, dit Cousin, n'est pas de faire ce qu'on veut, mais ce qu'on a le droit de faire. La liberté de la passion et du caprice aurait pour conséquence l'asservissement des plus faibles aux plus forts. »

Si le respect de la liberté suppose celui de la justice, le respect de la justice suppose une force publique chargée de la faire respecter : c'est ce qu'on nomme le gouvernement. Loin de restreindre la vraie liberté, le gouvernement en est, comme on voit, la condition essentielle ; mais il ne pourrait remplir sa difficile mission, s'il n'était investi du droit de punir. Aussi a-t-il de tout temps, au nom du principe du mérite et du démérite, plus ou moins clairement compris, infligé aux criminels des châtiments proportionnés à leurs forfaits, dans le triple but de sauvegarder la société, d'améliorer le coupable et de réaliser l'ordre moral. Ce dernier but est, suivant Cousin, la fin principale de la pénalité ; les deux autres n'en sont que des fins subordonnées et accessoires.

Le gouvernement n'a pas seulement des devoirs de justice, mais encore des devoirs de charité ; il ne doit pas seulement faire respecter les droits des citoyens, mais encore les assister dans l'accomplissement de leur destinée, au point de vue physique, au point de vue intellectuel et au point de vue moral. Il les assistera au point de vue physique, en les secourant matériellement, dans la mesure où il peut le faire, sans affaiblir en eux le ressort de la responsabilité ; il les assistera

au point de vue intellectuel, en leur procurant cette première instruction qui empêche l'homme de déchoir de sa nature et de tomber du rang d'homme à celui d'animal ; il les assistera, au point de vue moral, en leur enseignant « Dieu, l'âme et le devoir; car la vie humaine, sans ces trois mots bien compris, n'est qu'une douloureuse et accablante énigme. »

On voit assez en quoi ces idées de Cousin se rapprochent de celles qui ont cours aujourd'hui et en quoi elles en diffèrent. Ce que je tiens surtout à faire remarquer, c'est que le gouvernement n'est pour lui ni un simple justicier, comme pour les libéraux et les économistes, ni une vraie Providence, qui ne laisse rien à faire à l'individu, comme pour les autoritaires et les socialistes. En vrai éclectique qu'il est, et en se conformant d'ailleurs rigoureusement aux principes de la morale, il prend position à égale distance de ces deux extrêmes.

Établi avant tout pour faire respecter le droit, le pouvoir cesse d'être légitime, quand il l'attaque : il n'est donc pas absolu, il est limité par le droit même. Cela est vrai, suivant Cousin, non seulement du pouvoir d'un roi, mais encore de celui du peuple. « Le beau idéal, en effet, n'est pas d'être opprimé au nom de tous, mais de ne l'être par personne. » Cousin admet la souveraineté du peuple ; mais il place au-dessus d'elle, comme Royer-Collard, celle de la justice et de la raison.

Après avoir suivi l'idée du bien dans ses diverses applications, Cousin en recherche le principe et la source. Comme toutes les autres idées absolues, elle

suppose, d'après lui, un être absolu en qui elle est éternellement réalisée : « Ainsi de toutes parts, dit notre philosophe, de la métaphysique, de l'esthétique, de la morale surtout, nous nous élevons au même principe, centre commun, fondament dernier de toute vérité, de toute beauté, de tout bien. Le vrai, le beau et le bien ne sont que les révélations diverses d'un même être (1). » Mais cet être n'est pas seulement le principe du bien en général, il est encore le type de la personne morale en particulier. L'homme étant doué de raison et de liberté, Dieu doit posséder également ces deux attributs, sans quoi il y aurait dans l'effet plus que dans la cause; l'homme ayant quelque justice et quelque charité, Dieu doit les posséder sans bornes et dans leur plénitude, puisqu'il est infini et parfait. Pour Cousin, comme pour Platon et le christianisme, Dieu est la justice et la bonté par essence; non-seulement il rend à chacun ce qui lui est dû, mais il donne à chacun tout ce qu'il peut lui donner jusqu'à lui-même.

Et qu'on ne dise pas que Dieu étant infini, on ne peut lui attribuer des qualités sans le déterminer, sans le limiter, et par conséquent sans le détruire. Suivant Cousin, comme suivant Aristote, la perfection ne consiste pas à être vide de qualités, mais à être rempli de qualités, et la richesse des déterminations est précisément l'indice de la plénitude de l'être. Oter à Dieu l'intelligence et la liberté, la justice et la bonté et le réduire à l'existence pure, indéterminée et sans attributs, ce ne serait donc pas l'enrichir, mais l'appauvrir ou plu-

(1) *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 451.

tôt l'anéantir; car un être sans attributs n'est pas, et l'abstraction de l'être équivaut à sa négation. Aussi Cousin repousse énergiquement le Dieu mort du panthéisme, dont l'être est identique au non-être, et proclame hautement le Dieu vivant du spiritualisme, en qui la plénitude de l'être n'est que la plénitude des perfections.

Mais si Dieu est souverainement parfait et partant souverainement juste, pourquoi les gens de bien ne sont-ils pas heureux et les méchants malheureux, comme ils devraient l'être ? Pourquoi la grande loi du mérite et du démérite n'est-elle pas réalisée ? Cette question, qui est l'énigme même de la vie, n'embarrasse pas notre philosophe. Il la résout, comme Rousseau, en affirmant un autre monde où l'ordre, partiellement troublé dans celui-ci, aura son plein et entier accomplissement. Mais, pour qu'il en soit ainsi, il faut que quelque chose de nous-même subsiste après la dissolution du corps. Cela est-il possible ? Oui, à la condition qu'il y ait en nous un principe distinct du corps. Or, y a-t-il en nous un principe de ce genre ? C'est, on le voit, la question de la spiritualité de l'âme. Cousin la résout, comme tous les spiritualistes, en partant de l'unité et de l'identité du moi et en montrant que ces deux attributs impliquent sa spiritualité. Dès que l'âme est spirituelle, elle peut être immortelle. Mais dès qu'elle peut l'être, elle doit l'être, sans quoi la justice divine serait en défaut. La preuve métaphysique et la preuve morale de notre immortalité se complètent mutuellement.

Dans les dernières éditions *Du Vrai, du Beau et du*

Bien, Cousin couronne cette exposition de sa morale et de sa théodicée par des considérations élevées sur le rôle moralisateur du christianisme et convie la vraie religion et la vraie philosophie à oublier les petits dissentiments qui les séparent, pour tendre de concert au grand but qui leur est commun, à l'amélioration des hommes et des sociétés humaines.

La morale pratique de Cousin n'est pas au-dessous de sa morale spéculative. La plupart de ses préceptes ont pour centre, comme ceux de Kant dont il s'est inspiré, l'idée de la personne morale et en sortent pour ainsi dire d'eux-mêmes. C'est de là qu'il part pour recommander l'éducation de l'intelligence, de la liberté, de la sensibilité, dont la personne se compose, et pour prescrire le respect des autres, non-seulement en eux-mêmes, mais encore dans les choses sur lesquelles ils ont mis leur empreinte. Mais il emprunte aussi à l'Évangile quelques-uns de ses préceptes, ceux qui ont trait à la charité, couronnant ainsi l'austère morale du kantisme par la morale touchante du christianisme. Il ne fait qu'effleurer la politique; mais les considérations qu'elle lui suggère ne manquent pas de valeur et s'accordent parfaitement avec son système. Elles sont, suivant la remarque d'Augustin Thierry, « sévèrement déduites d'une doctrine supérieure » et constituent un ensemble de « préceptes donnés sous la garantie d'une haute théorie morale (1). »

La théodicée est un peu écourtée chez Victor Cousin, bien que cet écrivain ait traité avec autant d'exactitude

(1) *Censeur européen*, 4 août et 13 décembre 1819.

que d'élévation quelques-unes des questions que cette science se pose. Parmi les preuves si célèbres de l'existence de Dieu, il n'en a guère développé qu'une seule, celle qui consiste à s'élever de la vérité absolue, de la beauté absolue et de la justice absolue à l'être en qui elles résident éternellement. Mais il s'est exprimé sur les attributs de l'être divin avec toute la précision et toute la rigueur qu'il est possible de porter dans ces hautes et difficiles matières. Il est vrai qu'à une certaine époque il avait émis touchant la nature de Dieu des opinions beaucoup moins correctes et moins acceptables. On trouve des traces de panthéisme dans les leçons de 1820, récemment exhumées par M. Janet ; car la doctrine de l'unité de substance y est indiquée, à mots couverts, comme le dernier mot de la philosophie (1). On en trouve dans la célèbre préface de 1826, particulièrement dans le morceau suivant qui souleva, dans le monde philosophique et surtout dans le monde ecclésiastique, de si vives protestations : « Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire relégué par delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence : C'est un Dieu à la fois vrai et réel..., un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas

(1) *Victor Cousin et son Œuvre*, p. 125.

tout, il n'est rien (1). » Si Cousin renonça, à un certain moment, à ses doctrines panthéistiques, ce ne fut pas seulement, comme on l'a dit, parce qu'elles fournissaient des armes à ses ennemis et à ceux de l'Université; ce fut aussi parce qu'il y avait dans sa philosophie, notamment dans sa théorie de la volonté et de la personnalité, des pentes qui devaient, un peu plus tôt, un peu plus tard, l'amener à des idées plus saines en matière de théodicée.

Quant aux considérations de Cousin sur les rapports de la philosophie et de la religion, il y a été conduit, d'une part, par la vue des dissentiments qui partagent les philosophes et de leur impuissance à formuler un *credo* susceptible d'être accepté universellement, de l'autre, par le spectacle de l'unité fondamentale du christianisme et de sa puissante action morale et sociale. Le christianisme, en effet, fait briller jusque dans les âmes les plus humbles ce soleil intelligible que Platon ne croyait fait que pour les intelligences d'élite, et féconde jusqu'aux dernières couches de la société. C'est pourquoi, si Cousin met la vraie philosophie au-dessus de tout, il préfère la vraie religion à la fausse philosophie, persuadé que l'une développe et fait fleurir la vie morale, tandis que l'autre l'atrophie et la flétrit. La vraie religion et la vraie philosophie contenant, suivant lui, les mêmes vérités, l'une sous une forme spontanée, l'autre sous une forme réfléchie, il ne voit pas pourquoi elles chercheraient à s'entre-détruire, au lieu de se déployer paisiblement, chacune

(1) *Fragments*, première préface, p. 34.

dans la sphère qui leur est propre. C'est là un point de vue qu'on peut ne pas accepter, mais qui se comprend et auquel pouvait d'ailleurs se placer, sans se contredire, le penseur qui avait déclaré autrefois, avec Hegel, que la philosophie et la religion avaient un contenu identique.

V

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Parmi les enrichissements dont la philosophie a été l'objet, dans le cours des siècles derniers, un des plus importants est celui qui consiste à avoir rattaché à la question de notre destinée individuelle celle de notre destinée collective, et à avoir donné pour complément à l'antique science de l'homme cette partie nouvelle de la science de l'humanité qu'on nomme philosophie de l'histoire.

Cousin avait touché à cette question de la philosophie de l'histoire, dès 1817, dans quelques pages d'un caractère élevé et d'une autorité magistrale, les premières qui eussent été écrites en France sur cette matière, depuis le livre du Condorcet. Il reprit ce sujet, en 1828, et le traita dans une série de leçons, qui sont devenues un livre plein de vues profondes et aussi de vues chimériques, mais qui a eu du moins le mérite de placer l'esprit humain à une plus grande hauteur et de lui ouvrir une plus large horizon.

Quand on veut organiser l'histoire de l'humanité — car la philosophie de l'histoire n'est pas autre chose, — la première méthode qui s'offre à l'esprit est la méthode expérimentale. Il en est, en effet, de cette histoire comme de toutes les autres, elle se propose de constater des faits et d'en déterminer les lois, et on ne voit pas pourquoi elle aurait recours à une autre méthode qu'à celle dont on se sert ordinairement pour cela. Cependant Cousin juge cette méthode insuffisante et déclare qu'elle doit être préparée par la méthode spéculative. Comme l'histoire n'est autre chose que l'expression de la nature humaine, il faut, suivant lui, étudier directement notre nature avant d'en étudier l'expression, il faut en demander les éléments essentiels à la psychologie avant d'en chercher la manifestation dans l'histoire. Cette conception fait honneur à Cousin ; car elle est en parfaite conformité avec sa doctrine, qui veut que la psychologie serve de fondement à toute la philosophie, et elle atteste en même temps chez lui un vif sentiment de la solidarité qui existe entre les sciences morales et les sciences sociales. Seulement, au lieu de demander à la psychologie la connaissance de notre nature prise dans son ensemble, il a le tort, suivant la remarque de M. Flint, de lui demander uniquement la connaissance de notre nature intellectuelle, de nos idées, moins que cela, la connaissance des lois de nos idées, de leurs principes régulateurs, des catégories.

Ces catégories ou idées fondamentales, Cousin les ramène à trois, qui sont l'idée de l'infini, l'idée du fini et celle de leur rapport. D'après lui, ces trois idées se

manifestent clairement ou obscurément chez tous les hommes ; car tout homme a l'idée du moi et du non-moi matériel qui le limite et est limité par lui, c'est-à-dire l'idée du fini, et il a de plus l'idée du principe infini que ces deux réalités supposent, et celle de la liaison qui existe entre ce principe et ses effets. Mais ces trois idées n'offrent pas toujours la même importance soit à l'individu, soit à la société. C'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui prédomine, et c'est la prédominance sociale soit de l'une soit de l'autre qui est la vraie caractéristique des grandes périodes de l'histoire. Or, celle qui prédomine d'abord dans l'âme humaine, ce n'est pas l'idée du rapport du fini et de l'infini : elle implique évidemment celles des deux termes du rapport. Ce n'est pas non plus celle du fini, qui est le moi humain : le moi, en effet, débute par un état d'impuissance, qui ne lui permet pas de se former une bien haute idée de lui-même. C'est donc par l'idée de l'infini que l'homme est d'abord possédé et comme écrasé ; car il s'anéantit à ses propres yeux à cette pensée formidable. Ce qui se passe en petit dans l'enceinte de la conscience se produit en grand sur le théâtre de l'histoire. L'humanité, comme l'individu, pense d'abord l'infini et, à cette pensée, elle reste longtemps immobile et comme pétrifiée. Cependant, si peu qu'elle agisse, elle agit, ne serait-ce que pour assurer sa subsistance. En agissant, elle fortifie son pouvoir d'agir, son activité, sa liberté, et un moment arrive où elle se lève enivrée de sa force nouvelle. C'est l'époque de la personnalité, c'est l'ère du fini qui commence, laquelle sera suivie à son tour d'une troisième ère, qui offrira

les avantages sans les inconvénients des deux autres (1).

L'histoire, ainsi considérée, paraît à Cousin éminemment belle, parce que les événements s'y déroulent avec autant de régularité que de puissance; èminemment morale, parce que Dieu y exerce ses jugements sur l'humanité; éminemment scientifique, parce qu'elle n'offre aucune dérogation à l'ordre général et que chaque fait y a sa raison et sa loi. Il n'en est pas un, en effet, qui ne s'explique pas l'esprit de l'époque, lequel s'explique lui-même par quelqu'un des éléments de notre nature.

Mais Cousin ne s'en tient pas là. Cette nature humaine par laquelle il explique tant de choses, il l'explique à son tour par les conditions extérieures au milieu desquelles elle se déploie; après avoir rattaché l'histoire à la psychologie, il rattache cette dernière à la géographie. Il l'y rattache si bien qu'il va jusqu'à dire que tout territoire représente une des trois idées, auxquelles il a ramené toutes les autres. Ainsi, l'idée de l'infini naîtra, suivant lui, sur un de ces immenses continents, où se déroulent des plaines sans fin et où se dressent des montagnes gigantesques, parce que là tout semble fait pour inspirer à l'homme le sentiment de quelque chose de plus grand que lui et pour le retenir dans un état stationnaire. L'idée du fini devra éclore dans un pays hérissé de montagnes de médiocre hauteur et sillonné de petites rivières, parce que là tout semble convier l'homme au mouvement et à l'action. Quant à l'idée du rapport du fini et de l'in-

(1) *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, p. 170.

fini, elle se déploiera sur un théâtre qui tiendra pour ainsi dire le milieu entre les deux précédents. Après l'Orient et la Grèce, ce sera le tour de l'Europe moderne. Cousin est tellement convaincu de la vérité de sa théorie qu'il n'hésite pas à s'écrier : Donnez-moi la géographie physique d'un pays et je vous donnerai son histoire.

Cette théorie des trois états que Cousin a conçue, en s'inspirant librement de Hegel, n'est pas aussi dépourvue de valeur qu'on l'a quelquefois prétendu. Il est, en effet, des époques où l'homme semble pris d'un invincible dégoût pour cette vie finie et pour ses biens périssables et où il ne rêve que de l'infini et de l'éternel. Il en est d'autres, au contraire, où il s'attache à ce monde passager et lui demande la satisfaction soit de ses passions ambitieuses, soit de ses passions sensuelles, sans se soucier, je ne dis pas de l'éternité, mais du lendemain. Enfin, il est des époques, où, au lieu de faire de la vie, comme les ascètes, une simple méditation de la mort, ou d'en faire, comme les mondains, une simple méditation de la vie, il en fait une méditation de la vie traversée et assagie par la pensée de la mort. Mais ces trois époques se succèdent-elles dans l'ordre indiqué par Cousin ? Nous ne le croyons pas.

Ce qui frappe d'abord l'enfant, ce n'est pas l'être immobile et absolu, qui est le principe commun de tous les autres et leur commun support : ce sont les objets innombrables qui l'environnent et qui provoquent sans cesse son attention par leurs formes variées et leurs couleurs brillantes. La première réalité qui

le préoccupe, ce n'est pas l'infini, c'est le fini extérieur, c'est la nature; la première faculté qui s'éveille chez lui, ce n'est pas la raison, c'est la sensibilité. Il en est des peuples comme des individus. Ce qui a dû les frapper tout d'abord, ce n'est pas la réalité infinie que la seule raison nous découvre : ce sont les réalités finies qui éclatent à nos yeux. Ce qu'ils ont dû adorer tout d'abord, ce n'est pas le Dieu-Esprit, avec son essence mystérieuse et sa perfection ineffable; ce sont les puissances bienfaisantes ou malfaisantes de la nature extérieure. L'humanité naissante est fétichiste. Elle ne devient théiste que beaucoup plus tard, alors que les représentations sensibles cèdent le pas aux conceptions rationnelles, qui coexistaient avec elles dans la conscience, mais qui étaient toujours restées sur le second plan. Primitivement, les habitants de l'Inde, les Aryas, s'agenouillaient devant l'aurore et adoraient la lumière; ce ne fut que plus tard que le sabéisme fit place, chez eux, au panthéisme. La Chine, une région orientale, s'il en fut, est toujours demeurée plus ou moins étrangère à l'idée de l'infini qui l'a, dit-on, immobilisée, et elle s'est toujours appliquée avec obstination à embellir cette existence finie pour laquelle tous les Orientaux éprouvent, dit-on, un si profond dédain. Sans vouloir substituer à la théorie de Cousin une théorie nouvelle, — ce qui serait une trop grande entreprise, — nous nous croyons donc autorisé à n'accepter la sienne que sous bénéfice d'inventaire.

Cousin n'a pas seulement emprunté à Hegel, en la modifiant, la loi si douteuse des trois états, il lui a encore emprunté cet optimisme excessif, si proche

parent du fatalisme théologique, qui lui fait dire que tout est bien, que tout est beau dans l'ordre social et qu'on n'y pourrait rien changer sans violer les lois de l'ordre universel. Il y a seulement cette différence entre Hegel et Cousin, que le premier voit dans l'ordre social le *processus* d'une raison inconsciente, tandis que le second semble y voir la volonté d'une sagesse qui se connaît et qu'il appelle, comme tout le monde, du nom de Providence. Mais, outre le fatalisme théologique, Cousin professe un fatalisme physique qui n'est guère moins nettement caractérisé. Cela ressort du tableau qu'il trace des diverses évolutions de l'humanité considérées dans leur rapport avec la configuration des pays où elles s'accomplissent. Un des auteurs qui l'ont combattu le plus violemment, M. Taine, semble s'inspirer de ses idées, quand il attribue au milieu une si grande influence sur les productions de l'esprit humain.

Nous sommes de ceux qui reconnaissent l'influence profonde que le physique exerce sur le moral, non seulement dans l'homme envisagé individuellement, mais encore dans l'humanité prise dans son ensemble. Cependant, nous ne saurions accepter la théorie de Cousin et de M. Taine telle qu'ils l'ont formulée. Cousin a beau s'écrier : Donnez-moi la géographie d'un pays, et je vous trouverai son histoire. — Nous sommes persuadé qu'il ne nous la trouverait pas, s'il ne la possédait pas déjà. Le sujet que les sciences historiques étudient est encore plus compliqué que celui des sciences physiques. L'influence que le climat exerce sur lui et dont on semble uniquement se préoccuper, peut être

neutralisée par celle du genre de vie et de l'organisation sociale, par celle des temps, qui n'est pas moins puissante que celle des lieux, et, avant tout, par l'action de la liberté morale. Ainsi le même sol sera tour à tour foulé par les pas de Scipion l'Africain et par ceux de Grégoire VII, et le même pays nourrira tour à tour les fils des Croisés et les fils de Voltaire.

Après avoir déterminé les grandes périodes de l'humanité, indiqué leur ordre de succession et marqué leur rapport avec le théâtre sur lequel elles se déploient, la philosophie de l'histoire doit, suivant Cousin, étudier les peuples qui les représentent. Elle se demandera d'abord pourquoi un peuple est venu sur la terre, ce qu'il a été appelé à y faire, quel a été le sens de son apparition ; car tout peuple a une raison d'être, une destinée à remplir, une idée à réaliser. Elle recherchera ensuite les lois qui ont présidé à son développement ; car, comme tout peuple réalise une idée, tous les événements de son histoire tendent à sa réalisation et offrent entre eux une progression véritable. Elle examinera enfin en quoi les peuples diffèrent et quels résultats ces différences peuvent avoir.

Deux peuples diffèrent surtout l'un de l'autre par les idées qu'ils représentent. Or, par cela seul que ces idées sont particulières, elles sont exclusives et contiennent, comme l'éclectisme l'explique, une part de vérité et une part d'erreur. Mais les peuples, qui ne sont point éclectiques, ne le comprennent pas. Chacun d'eux voit dans son idée la vérité totale et cherche querelle à celui qui ne l'admet pas. Or, il est bon qu'il en soit ainsi : « Les combats des partis, dans les limites

de la constitution d'un peuple, font la vie de ce peuple... Les luttes des peuples d'une époque entre eux, font la vie d'une époque (1). » Quand deux peuples sont en guerre, ce sont deux idées qui sont en conflit. Celle qui l'emportera, c'est celle qui renferme la plus grande part de vérité et qui est le mieux en harmonie avec l'esprit du temps. A l'appui de cette thèse assez paradoxale, Cousin cite la bataille de Marathon, où la liberé grecque fit reculer le despotisme oriental, et celle de Pharsale, qui abaissa le patriciat et mit la démocratie sur le trône. Non seulement la victoire est toujours du côté de la vérité, mais elle est toujours du côté de la vertu. La preuve, c'est que la prudence et le courage l'emportent toujours sur leurs contraires, et que ce sont là des vertus au premier chef.

De la théorie des peuples, Cousin passe à celle des grands hommes dans lesquels ils se personnifient. Un grand homme, en effet, représente, sous une forme particulière et individuelle, l'esprit général de sa nation. Ce n'est donc pas sans raison que les historiens mettent ordinairement les grands hommes en pleine lumière, et laissent dans l'ombre les masses confuses dont ils ont été les personnifications plus ou moins éclatantes. Il y a des grands hommes toutes les fois qu'il y a dans la société de grandes idées qui cherchent leur expression. Ils naissent, croissent, déclinent et meurent avec elles, tant il est vrai que c'est à elles qu'ils empruntent leur vie et leur puissance. Un grand homme peut sans doute avoir de très petits côtés ; mais

(1) *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, p. 199.

ce n'est pas par ceux-là que l'humanité le considère : c'est par ceux qui constituent ses rapports avec elle et qui font sa grandeur. Les traits individuels et vulgaires, qui le caractérisent, peuvent être relevés par les mémoires et les biographies ; les traits généraux et nobles sont seuls burinés par l'histoire. Celle-ci néglige ses mobiles, souvent égoïstes et misérables ; elle s'attache à ses actions, pour peu qu'elles aient contribué soit à la prospérité d'un peuple, soit à celle de l'espèce.

L'idée de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire d'une histoire universelle, est toute récente, et il ne faut pas s'en étonner. Toute histoire suppose un plan. Or, ce n'est qu'à la longue qu'on a pu soupçonner que cette immense succession d'idées et de faits, qui se déroule à travers le temps et l'espace, forme un ensemble régulier et peut être soumis à des lois. Aussi l'idée d'une histoire universelle remonte-t-elle seulement au XVIIe siècle. Pour être complète, une telle histoire devrait embrasser, d'un côté, tous les siècles, de l'autre, tous les éléments de l'humanité, c'est-à-dire que, d'un côté, l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes, de l'autre, l'industrie, l'État, l'art, la religion, la philosophie devraient entrer dans ses vastes cadres et y occuper une place proportionnée à leur importance. Mais en histoire, comme en philosophie, l'esprit humain est toujours porté à se préoccuper d'un côté des choses, à l'exclusion des autres. Au début, la philosophie de l'histoire se sera donc attachée à faire ressortir certains siècles et certains éléments de la civilisation, en laissant les autres dans l'ombre : elle

aura été exclusive et incomplète. Tel est le défaut du premier monument qu'elle ait élevé en France, qui est le livre de Bossuet : « D'abord Bossuet ne voit partout qu'un seul élément, la religion; qu'un seul peuple, le peuple juif. La race arabe, dont le peuple juif fait partie, est une grande race assurément; elle a beaucoup remué sur la terre; elle a produit Moïse, qui est bien vieux et qui pourtant dure encore; elle a donné le christianisme à l'Europe, et plus tard à l'Asie Mahomet et la forte civilisation musulmane. Ce ne sont pas là de médiocres présents. Mais quelque belle, quelque grande, quelque énergique que soit cette race, elle n'est pas seule en ce monde; et comme le temps est venu de rapporter la religion même à la civilisation, le temps est aussi venu de substituer au peuple juif l'humanité... Ensuite Bossuet n'a tenu presque aucun compte de l'Orient. Cependant, avant le temps où le peuple de Moïse prend un caractère historique, il y avait derrière le golfe Arabique, par delà la Perse, des contrées dix fois plus vastes que la Judée, dont la Judée n'avait aucune idée et ignorait même le nom. L'Asie centrale, avec sa civilisation puissante et originale, était inconnue au mosaïsme et lui était étrangère; elle a eu son développement indépendant. Les racines du mosaïsme sont vieilles et profondes, mais elles ne pénètrent pas la terre entière. Enfin, il est inutile de parler de la faiblesse extrême des détails de l'*Histoire universelle* : non seulement l'Orient tout entier manque, ainsi que l'histoire des arts, de l'industrie et de la philosophie; mais les religions elles-mêmes et les institutions politiques sont traitées d'une manière

superficielle, bien que de loin en loin, et par exemple dans l'histoire romaine, il y ait des éclairs d'une sagacité supérieure (1). » Des défauts différents, mais non moins graves, déparent les histoires universelles de Vico et de Herder.

Reprenons en détail ces vues de Cousin et examinons ce qu'il faut en penser.

Chaque peuple représente-t-il, comme Cousin le prétend, une idée particulière dont son développement historique serait la réalisation progressive? Cette opinion, empruntée à Hegel, pour qui l'histoire entière est une dialectique vivante, nous paraît bien difficile à établir. Demandez à cinq ou six personnes quelles idées représentent Sparte, Athènes et Rome dans l'antiquité, l'Italie, l'Angleterre et l'Allemagne, dans les temps modernes, et vous recevrez cinq ou six réponses différentes. Demandez-leur quelle idée représente la France elle-même, et vous ne les trouverez pas mieux d'accord. L'un vous dira que la France est le champion de l'Église, le soldat de Dieu : Tel a toujours été son rôle, ajoutera-t-il, depuis Clovis et Charlemagne jusqu'à nos jours. Tant qu'elle y a été fidèle, elle a été grande ; dès qu'elle l'a méconnu, elle est tombée au-dessous d'elle-même. Un autre vous soutiendra que notre nation a pour mission de répandre dans le monde les principes de liberté, d'égalité, de fraternité, et que son honneur et sa grandeur consistent à la remplir. On conviendra que chacune de ces deux opinions est plausible et que, par conséquent, il n'est pas aussi facile que Cousin le

(1) *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, p. 242.

croit de déterminer l'idée qu'un peuple réalise dans le monde.

Les vues de Cousin sur la guerre ne sont pas moins contestables. La guerre, quoi qu'il en dise, n'est pas toujours une lutte d'idées; elle est le plus souvent une lutte de passions, d'intérêts ou d'amour-propre. Il en est des peuples comme des individus, ce n'est pas toujours le désir de faire prévaloir leurs opinions; c'est le plus souvent celui de se venger, celui de s'agrandir ou celui de dominer qui leur mettent les armes à la main. Ajoutons que la guerre n'est pas un bien, mais un mal. Ce n'est pas aux débats pacifiques des partis que Cousin devait la comparer, mais à leurs collisions sanglantes. Or, il est bien évident que ces dernières épuisent et démoralisent les peuples, au lieu de les fortifier et de les ennoblir. Cousin, est également dans l'erreur quand il déclare que toutes les fois que deux peuples sont aux prises, c'est celui qui représente l'idée la plus vraie qui l'emporte. Sans doute la vérité constitue une force morale pour celui qui la possède et qui en a le sentiment; mais c'est à la condition qu'elle ait à son service une certaine force matérielle. Si la victoire est souvent du côté de la vérité, elle est souvent aussi du côté des gros bataillons. Cousin n'est pas mieux inspiré quand il affirme que ce sont toujours les peuples les plus vertueux qui sont victorieux, en se fondant sur ce que le courage et la prudence l'emportent toujours sur leurs contraires. Le courage et la prudence ne sont ni les seules, ni même les principales vertus de l'homme : à côté d'elles, ou plutôt au-dessus d'elles, il faut placer la justice. Or, il arrive souvent qu'un

peuple injuste réussit, à force de prudence et de courage, à surprendre et à écraser un peuple juste. S'ensuit-il qu'il soit le plus moral des deux et qu'il mérite de remporter la victoire? Autant vaudrait dire qu'un assassin qui parvient, à force de ruse et d'audace, à surprendre et à égorger un honnête homme sans défense, a sur lui, par cela seul, l'avantage de la moralité.

La théorie des grands hommes, esquissée par Cousin, est plus satisfaisante que sa théorie de la guerre et soulève moins d'objections. Il a raison de dire que les grands hommes représentent l'esprit d'une nation à un moment donné de son histoire. Le caractère grave et religieux du XVIIe siècle est empreint sur le front de la plupart des personnages éminents qui ont fait sa gloire, depuis Pascal et Bossuet jusqu'à Malebranche et Fénelon, depuis l'auteur de *Polyeucte* jusqu'à celui d'*Esther* et d'*Athalie*. L'esprit frondeur et mécontent du XVIIIe siècle éclate avec une rare puissance, soit dans l'ironie acérée de Voltaire, soit dans les invectives éloquentes de Rousseau, et tous les travaux animés d'un esprit différent languissent auprès de ceux de ces deux hommes célèbres. Il ne faut pas en être surpris. En vertu des lois de la sympathie, les sentiments sont d'autant plus énergiques qu'ils sont partagés par un plus grand nombre d'hommes. Tant que l'individu est seul, il hésite, il doute de lui-même. Quand, au contraire, il se sent en communauté d'idées et d'impressions avec ses semblables, il s'exprime avec cette assurance et cette audace qui sont si favorables à l'éloquence.

On pourrait invoquer, en faveur de la doctrine de Cousin, non seulement ses raisons, mais encore son exemple. Il est, en effet, un des représentants les plus complets du XIXe siècle, à l'époque la plus paisible et la plus libérale de son histoire. Aussi c'est bien à tort qu'on a voulu voir en lui un auteur du XVIIe siècle égaré dans le XIXe. S'il semble appartenir au premier par la sérénité de sa pensée et la dignité de son langage, il est bien réellement du second par l'esprit rationaliste qui l'anime et par les vues larges et hardies qui abondent dans ses écrits. On a vu avec quelle autorité il juge Bossuet et combien, auprès de cette appréciation magistrale, toutes celles des critiques de profession pâlissent. Or, pour juger ainsi Bossuet, il faut n'être pas son contemporain et n'être pas animé du même esprit; pour apprécier ainsi les parties fortes et les parties faibles de son œuvre, il faut être placé à un autre point de vue que lui et considérer les choses d'une plus grande hauteur.

Cependant la doctrine de Cousin sur les grands hommes est loin d'être irréprochable. Il les considère comme des personnages providentiels auxquels les autres n'ont qu'à se soumettre et à obéir. Il les met au-dessus non seulement de la loi positive, mais encore de la loi morale; car il veut que l'histoire les juge d'après les résultats matériels auxquels ils ont abouti et fasse abstraction des intentions qui ont dirigé leur conduite. Or, ce sont là des doctrines qui ne sont pas seulement fausses en elles-mêmes, mais qui sont encore en opposition avec celles que Cousin avait émises dans ses cours de 1818, 1819 et 1820. Sa morale et sa

philosophie de l'histoire sont inconciliables et ne peuvent se fondre dans l'unité d'un même système : l'une est inspirée par Kant, l'autre par Hegel. Or, c'est là un défaut capital dans l'œuvre d'un philosophe; car on est fondé à exiger non seulement que ses vues fondamentales soient vraies, mais encore qu'elles s'enchaînent logiquement et qu'elles s'accordent entre elles.

VI

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE — INFLUENCE DE COUSIN

Victor Cousin n'avait traité de la philosophie de l'histoire qu'en passant, à l'ouverture de son cours de 1828 ; il s'occupa, au contraire, de l'histoire de la philosophie à toutes les époques de son existence et lui consacra la plupart de ses travaux. Il y fut conduit par la nature même de sa chaire, qui était une chaire d'histoire de la philosophie, et aussi par l'esprit de son temps. Il vivait, en effet, à une époque où les théories, si chères au XVIII[e] siècle, n'ayant pas donné tout ce qu'on en attendait avaient fait place à l'histoire. Au lieu de refaire le *Contrat social* de J.-J. Rousseau, Guizot écrivait son *Histoire de la civilisation* ; au lieu de donner un pendant au traité de l'abbé Batteux sur les *Beaux-arts et les Belles-Lettres*, Villemain composait son *Tableau de la littérature française au* XVIII[e] *siècle*. Il était naturel dès lors qu'au lieu de composer des *Méditations*, comme Descartes, ou un *Traité des sensations*, comme Condillac, Cousin composât une *Histoire de la*

philosophie au XVIIIe *siècle* et une *Histoire générale de la philosophie*.

En sa qualité d'éclectique, Cousin attribue à l'histoire de la philosophie plus d'importance que ses devanciers. Elle est, en effet, suivant lui, un des deux pivots sur lesquels la philosophie elle-même repose, et c'est seulement en combinant ses résultats avec ceux de la psychologie qu'on peut arriver à constituer une doctrine sérieuse. Mais, outre son importance philosophique, elle a, d'après Cousin, une importance historique incontestable. La philosophie, en effet, répondant à un besoin spécial de l'esprit humain et se manifestant presque toujours dans cette image visible de notre nature qu'on appelle la société, elle doit avoir sa place, comme toutes les autres réalités sociales, dans l'histoire de l'humanité, sans quoi cette dernière serait mutilée et incomplète. L'histoire de la philosophie est aussi légitime que l'histoire de l'industrie, que celle de l'art, que celle de la politique, que celle de la religion, puisqu'elle porte sur un élément de la société aussi réel. Non seulement elle est aussi légitime, mais elle est plus claire et projette sur elles une lumière inattendue ; car elle roule sur des abstractions, et les abstractions — quelque singulier que cela puisse paraître, — sont la source de toute clarté et de toute lumière. Dans tous les grands siècles de l'humanité règne, en effet, une pensée sourde, intime, profonde, qui cherche tour à tour dans les arts, dans les lois, dans les religions, une expression définitive et égale à elle-même, et qui ne la trouve que dans la philosophie. Là non seulement elle est, mais elle se sait, de sorte que la philosophie

peut être définie : la conscience la plus complète et la plus claire que l'humanité puisse avoir d'elle-même à une époque donnée.

Quand on jette les yeux sur la civilisation de l'Inde, avec ses monuments gigantesques, ses castes oppressives, son histoire pleine de mythologie et vide de chronologie, on se trouble comme devant une énigme indéchiffrable. Mais, quand on ouvre quelques-uns de ses ouvrages philosophiques, on s'explique tout cela le mieux du monde. Quel est, en effet, le fond de la philosophie indienne? C'est l'idée d'un principe éternel, qui revêt successivement toutes les formes, depuis celle du minéral jusqu'à celle de l'homme, et qui reste seul immuable, au milieu de ces existences passagères. On comprend, en face de ce panthéisme étrange, ces créations colossales par lesquelles l'art a cherché à l'exprimer, cette théocratie formidable, qui en est la représentation, cette histoire sans chronologie d'individus éphémères, qui ne se prennent pas au sérieux et dont la vie ne compte pas, parce qu'elle est absorbée et comme annihilée dans la vie universelle. Quand on étudie le siècle de Périclès, avec ses lois si favorables à la démocratie, c'est-à-dire à la nature humaine à tous ses degrés, quand on contemple ses statues qui, au lieu d'avoir les bras collés le long du corps et les pieds joints ensemble, comme celles des âges pélasgiques, sont pleines de souplesse et de mouvement et offrent la vivante image de la personnalité ; quand on se représente Pallas, la déesse qu'on adorait à Athènes, tenant à la main la lance qui a renversé les Titans, ces fils monstrueux de la Terre, ces hideux représentants

des forces brutes de la nature, on entrevoit confusément l'esprit de cette époque célèbre. Mais on fait mieux que l'entrevoir, on le voit pleinement à la lumière de sa philosophie Cette philosophie est celle qui est descendue du ciel sur la terre, qui a quitté les astres et les nuages pour se promener sur la place publique et pénétrer dans les demeures des hommes ; c'est la philosophie de Socrate dont l'être humain est le principal et presque l'unique objet. C'est dire qu'à l'époque où nous sommes parvenus, l'anthropomorphisme hellénique a pris la place du panthéisme oriental. Ces exemples suffisent pour montrer que non seulement l'histoire de la philosophie fait partie intégrante de l'histoire universelle, mais encore qu'elle est cette histoire même élevée à sa suprême clarté et à sa plus haute puissance (1).

Après avoir établi l'importance de l'histoire de la philosophie, Cousin se demande comment il faut s'y prendre pour la faire. Ce qui trouble et déconcerte, quand on l'aborde pour la première fois, c'est, dit-il, la multitude prodigieuse des systèmes qu'il s'agit de décrire en eux-mêmes et de suivre dans leur destinée. Comment se diriger dans ce labyrinthe? Par la réflexion, c'est-à-dire par le retour de l'esprit sur lui-même. C'est dans l'esprit humain, en effet, que tous les systèmes ont leur principe ; c'est ce qu'il y a en lui soit de constant soit de divers qui explique leurs ressemblances et leurs différences et permet de les ramener à quelques grandes catégories. Aussi on peut dire à la lettre que la psychologie est la lumière de l'his-

(1) *Introduction à l'Histoire de la philosophie*, p. 46.

toire de la philosophie. — Ici, comme ailleurs, Cousin reste fidèle à son principe fondamental, qui consiste à faire de la psychologie la base de toutes les sciences relatives à l'homme.

Parmi les phénomènes de l'esprit humain, il en est qui sont plus apparents et en quelque sorte plus visibles que les autres. Cousin veut parler des sensations. Ce sont ces phénomènes qui préoccupent d'abord la réflexion naissante et qui lui dérobent, au premier moment, la vue de tous les autres. Aussi y voit-elle, sinon toute la connaissance, au moins le principe de toute la connaissance. C'est le système connu sous le nom de *sensualisme*. Ce système est vrai en ce qu'il a pour fondement des faits réels ; mais il est faux en ce qu'il les considère comme les seuls faits réels. A mesure que la réflexion devient plus forte et plus profonde elle découvre, en effet, dans l'intimité de l'âme d'autres faits que les sens n'expliquent pas : l'idée de temps infini et illimité, qui n'a pu être empruntée à la sensation limitée et finie; celle de l'espace sans bornes, qui tout aussi évidemment ne peut en venir, et d'autres concepts sans lesquels nulle proposition, nul jugement, nulle pensée ne serait possible. Bien plus, elle est tellement frappée de ces idées, à l'aide desquelles nous concevons toutes les autres, qu'elle finit par les considérer comme les seules choses réellement existantes. Telle est l'origine de l'*idéalisme*. L'idéalisme est vrai en ce qu'il admet autre chose que les idées sensibles et que les objets qui y répondent ; il est faux en ce qu'il ramène aux idées suprasensibles toutes les idées et toutes les réalités.

En présence de ces deux systèmes opposés, l'esprit humain hésite et finit par croire qu'il est impossible de distinguer le vrai du faux, le certain de l'incertain. C'est le *scepticisme*, système plausible au premier abord, mais en définitive aussi peu fondé que les précédents. Il revient, en effet, à dire : il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir ni vérité ni certitude, ce qui implique contradiction. Enfin, découragé par les échecs qu'il a subis en se livrant à la réflexion, l'esprit humain revient purement et simplement à l'intuition spontanée, qui est le procédé ordinaire des époques primitives ; au lieu de chercher à saisir la vérité clairement, mais partiellement par l'analyse, il essaie de l'embrasser complètement, bien qu'obscurément, par la synthèse. C'est le *mysticisme*. Mais si un tel système a ses avantages, il a, lui aussi, ses inconvénients. Peu compatible avec l'exercice des sens, du raisonnement, de la volonté, de toutes les facultés actives, il finit par plonger l'homme dans une funeste léthargie.

Tels sont, suivant Cousin, les quatre systèmes auxquels on peut ramener tous les autres, et tel est l'ordre dans lequel ils se succèdent. Ils ont tous, dit-il, leur utilité et il serait fâcheux qu'aucun d'eux disparût de la scène du monde. Supprimez le sensualisme, et vous détruisez le goût des recherches physiques et l'énergie qui fait faire à l'homme tant de conquêtes sur la nature. Supprimez le scepticisme, et toutes les puissances trompeuses de l'âme, privées de ce salutaire contrôle, vont se donner carrière. Supprimez le mysticisme, et vous tarissez la source des grandes inspirations et des nobles dévouements. Il appartient à l'histoire de la

philosophie, non seulement de retracer le mouvement de ces quatre systèmes, à travers les siècles, et de nous faire assister à leurs morts et à leurs renaissances successives, mais encore de dégager les vérités qu'ils contiennent des erreurs qui s'y mêlent, de manière à constituer un système nouveau plus vrai et plus complet que les précédents. C'est l'*éclectisme* (1).

Parmi les vues de Cousin que nous venons d'exposer, il en est qui lui sont communes avec Hegel et il en est d'autres qui lui sont propres; mais toutes respirent l'esprit du XIXe siècle et sont marquées à son empreinte. Il ne serait jamais venu à la pensée des écrivains du XVIIe siècle de regarder l'histoire de la philosophie comme le dernier mot de l'histoire de l'humanité et comme sa suprême explication. Bossuet lui-même, — un esprit philosophique cependant, — n'aurait jamais songé à attribuer à la philosophie une importance comparable à celle de la politique et de la religion qu'il regardait comme « les deux pivots sur lesquels roulent les affaires humaines. » Les auteurs du XVIIIe siècle, malgré leurs prétentions philosophiques, n'étaient pas plus avancés sur ce point que ceux du XVIIe. Leur chef de chœur, Voltaire, n'a consacré à l'histoire de la philosophie que quelques pages de son *Siècle de Louis XIV*, et il n'a eu la pensée ni de la rattacher à l'histoire des autres éléments sociaux ni d'en montrer la liaison avec l'esprit général de l'époque.

Une idée non moins remarquable et qui appartient

(1) *Histoire générale de la philosophie*, 1re leçon.

en propre à Cousin, est celle qui consiste à ramener tous les systèmes à quatre types généraux, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, le mysticisme, et à s'élever, soit par la psychologie, soit par l'histoire, aux lois qui président à leur succession. Ces lois nous paraissent assez exactement déterminées. Il est fort naturel, en effet, que le sensualisme naisse avant l'idéalisme et que ces deux systèmes, une fois en contact, enfantent le scepticisme et le mysticisme; car, d'une part, les sens s'éveillent avant la raison, la sensation avant les idées, et, de l'autre, leur opposition réelle ou apparente doit jeter l'homme dans une indécision et une incertitude d'où il ne peut sortir que par un appel désespéré aux croyances spontanées et primitives. Mais nous adresserons un reproche à Cousin, c'est de mettre tous ces systèmes à peu près sur la même ligne et de les regarder tous comme des produits à peu près également légitimes de l'esprit humain. C'est là, suivant nous, une des formes de cet optimisme intempérant qu'il avait emprunté à Hegel et que nous ne saurions approuver dans l'ordre spéculatif, après l'avoir condamné dans l'ordre pratique. Suivant nous, les quatre systèmes énumérés par Cousin n'ont pas tous la même importance et la même valeur. Deux d'entre eux, le scepticisme et le mysticisme, ne sont que des accidents dans l'histoire de la pensée: les deux autres seuls, le sensualisme et l'idéalisme, en sont, pour ainsi dire, les formes essentielles et constantes. Ce n'est pas cependant qu'ils contiennent la même somme de vérités et d'erreurs l'une que l'autre. Au fond, l'idéalisme ou — pour l'appeler de son véritable

nom — le rationalisme est vrai et le sensualisme est faux. Le rationalisme est vrai, parce qu'il subordonne en tout et partout, en psychologie, en logique, en morale, les sens à la raison, la partie inférieure et animale de notre nature à la partie supérieure et vraiment humaine. Quant au sensualisme, il peut et doit même renfermer des vérités de détail, sans quoi il n'aurait réussi à se faire accepter par aucune intelligence, puisque entre l'intelligence et la vérité il y a une affinité naturelle. Mais il est faux en lui-même, c'est-à-dire dans son idée fondamentale, dans celle qui le constitue comme système et qui n'est autre que la prédominance, en toute matière, des sens sur la raison.

Victor Cousin ne se borna pas à poser des principes en matière d'histoire de la philosophie : il en fit l'application à plusieurs sujets importants. Comme pour donner un pendant à son ouvrage théorique *Du Vrai, du Beau et du Bien*, il composa son *Histoire générale de la philosophie*, qui reste encore aujourd'hui, malgré tant de travaux particuliers accomplis depuis, exacte dans ses grandes lignes. Il publia, outre son *Examen de la philosophie de Locke*, un de ses livres les plus remarquables, son *Histoire de la philosophie française*, *de la philosophie écossaise* et *de la philosophie allemande au* XVIIIe *siècle*. Nous renvoyons à ces travaux ceux qui seraient curieux de connaître plus complètement Cousin ; car ce serait abuser des détails que de faire l'histoire de toutes ces histoires. Cousin nous a également laissé des *Fragments* intéressants sur la philosophie ancienne, sur la philosophie du moyen âge, sur la philosophie moderne et sur la philosophie contem-

poraine. Les quatre volumes qui les contiennent ne sont pas la partie la moins précieuse de son œuvre. Au lieu d'y développer avec éclat des idées générales élevées, mais plus ou moins hypothétiques, il s'y livre à des recherches particulières et précises et y montre que les dons splendides du penseur et de l'écrivain ne sont pas incompatibles avec les qualités plus modestes du critique et de l'érudit.

Dans son zèle pour les progrès de la philosophie, cet esprit, qui était si capable de produire des œuvres personnelles, n'a pas dédaigné de se faire simple traducteur ou même simple éditeur. Il n'a pas craint, pour lui emprunter une de ses images, de ternir dans la poudre des bibliothèques ces ailes brillantes sur lesquelles il s'envolait dans le ciel de la métaphysique. A sa traduction de Platon et à ses éditions de Descartes et de Proclus, dont nous avons déjà parlé, il a ajouté une édition d'Abélard et une édition de Maine de Biran. Mais de tous les services qu'il a rendus à la philosophie et aux lettres, comme critique et comme érudit, il n'en est peut-être aucun qui mérite autant de reconnaissance que sa restauration des *Pensées* de Pascal. Non seulement Cousin a eu le premier l'idée de déchiffrer le monument de l'illustre solitaire et de le confronter avec les éditions reçues de ses œuvres, mais il s'est attaché à montrer par le détail combien le Pascal connu de tout le monde était pâle à côté du Pascal qu'il avait découvert. Il a fait plus, il a retrouvé un curieux écrit du célèbre pénitent sur les *Passions de l'Amour*, qui ajoute un trait tout nouveau à cette expressive et pathétique figure. Enfin, il a op-

posé, dans une introduction magistrale, aussi remarquable pour le fond que pour la forme, le rationalisme de notre époque au scepticisme théologique de l'auteur des *Pensées*.

Ce travail fut pour Cousin le point de départ de plusieurs autres, tels que *Jacqueline Pascal*, la *Jeunesse de Mme de Longueville*, la *Marquise de Sablé*, la *Jeunesse de Mazarin*, où il déploya des qualités littéraires dont il n'avait pas trouvé l'emploi dans ses ouvrages purement philosophiques. Il eut, en outre, pour résultat d'habituer les éditeurs de nos grands écrivains à recourir à leurs manuscrits et à les commenter avec le même soin religieux que les classiques de la Grèce et de Rome.

Si la carrière philosophique et littéraire de Cousin fut féconde, sa carrière politique ne le fut pas moins. Nommé, le 6 août, membre du Conseil royal de l'Université et devenu, à ce titre, le directeur suprême de l'enseignement philosophique, il fait subir à cet enseignement une transformation profonde, qui le met d'un seul coup en harmonie avec les institutions sorties de la Révolution de 89 et avec l'esprit de la société nouvelle. Avant lui, c'est-à-dire sous l'ancien régime et pendant la plus grande partie de la Restauration, la religion catholique étant considérée comme la religion de l'État, l'enseignement de la philosophie affectait plus ou moins le caractère théologique, et les dogmes des livres sacrés s'y mêlaient à plus ou moins forte dose aux théories de la science profane. Ajoutons que cet enseignement se donnait en latin, dans la langue de la scolastisque, et que les ecclésiastique en étaient

le plus souvent les dispensateurs et les juges. S'inspirant de l'esprit de la nouvelle révolution qui, en supprimant le principe de la religion d'État, avait sécularisé l'État, Cousin s'attacha très logiquement à séculariser l'enseignement de la philosophie. Dès le 21 août, il fait proclamer l'ouverture d'un concours d'Agrégation, pour procurer à la jeunesse des maîtres laïques dignes d'elle et de leur temps. Dès le 11 septembre, il fait prendre un arrêté interdisant, soit dans les leçons soit dans l'argumentation, l'emploi de la langue latine, une langue morte ne pouvant exprimer convenablement que des idées mortes et se prêtant difficilement à la transmission de la science vivante. Le programme des cours de philosophie, qui ne put être promulgué qu'en 1832, fut empreint du même caractère. Une science nouvelle et pleine d'avenir que la scolastique n'avait pas connue et dans laquelle venaient se résumer les principaux résultats de la science moderne, depuis Locke et Condillac jusqu'à Royer-Collard et Maine de Biran, la psychologie fut le point de départ ou plutôt le fondement de la philosophie tout entière. La logique vint ensuite, mais dégagée de tous les détails minutieux et inutiles dans lesquels se complaisait l'esprit subtil du moyen âge, et ramenée aux points essentiels sur lesquels seuls avaient insisté Bacon et Descartes, Pascal et Newton, en un mot, les grands initiateurs de l'âge moderne. Quant à la morale, par laquelle se terminait le programme, elle était présentée comme un simple prolongement de la psychologie, et une esquisse de théodicée lui servait non de fondement, mais de couronnement. L'histoire de la

philosophie, qui était alors une grande nouveauté, complétait tout cet ensemble et ouvrait à la jeunesse des perspectives intéressantes sur le mouvement de la pensée et sur la marche de l'esprit humain.

En même temps que Cousin, en sa qualité de membre du Conseil de l'Université, organisait l'enseignement de la philosophie, il stimulait les recherches philosophiques de ses maîtres les plus distingués par les sujets de prix qu'il donnait, comme président de la section de philosophie, à l'Académie des Sciences morales. Il suscita ainsi des travaux comme la *Métaphysique d'Aristote*, de M. Ravaisson, les *Histoires de l'École d'Alexandrie*, de MM. Vacherot et J. Simon, l'*Histoire de la philosophie cartésienne*, de M. Bouillier, l'*Histoire de la philosophie allemande*, de Willm, la *Science du Beau*, de M. Lévêque, l'*Histoire de la morale et de la politique*, de M. Janet, la *Philosophie de Leibniz*, de M. Nourrisson, et d'autres ouvrages du même genre auxquels on ne peut reprocher que de rouler, pour la plupart, sur l'histoire de la philosophie, à l'exclusion de la philosophie elle-même.

L'enseignement philosophique, ainsi organisé et stimulé, devait, dans la pensée de Victor Cousin, contribuer puissamment à l'unité morale de notre nation, considérée dans ses classes dirigeantes, en inculquant à l'élite de la jeunesse les mêmes principes, des principes élevés, mais purement profanes, comme notre constitution, comme notre législation tout entière. Mais il ne pouvait réussir dans sa mission qu'à la condition que l'opinion publique lui resterait favorable. Or, un moment arriva où elle se montra à son égard

plus ou moins hostile. On aurait voulu, dans un certain parti, que la philosophie enseignée dans l'Université, au lieu de faire appel à la seule autorité de la raison, commune à tous les hommes, affectât un caractère confessionnel et arborât le drapeau d'une Église particulière, c'est-à-dire qu'elle cessât d'être une philosophie. Cette question fut vivement débattue dans la presse, où l'on mit en cause non seulement l'enseignement des maîtres, mais encore leurs publications, comme on peut le voir en lisant le *Monopole universitaire*, publié à Lyon, dans ce temps-là, par le chanoine Desgarets. Elle le fut également à la Chambre des députés et à la Chambre des pairs. Cousin, qui faisait partie de cette dernière, y défendit avec une admirable éloquence (1844) la cause de l'Université et de la philosophie, non seulement contre Montalembert, mais encore contre quelques-uns de ses anciens amis, qui inclinaient du côté du clergé sur cette question capitale.

Quand la monarchie de Juillet eut été emportée par la révolution de Février et que cette révolution, à son tour, eut provoqué une réaction aveugle, Cousin conserva la même attitude et manifesta les mêmes sentiments. Une commission essentiellement cléricale ayant été convoquée pour élaborer la fameuse loi de 1850, il tint tête, avec une obstination invincible, à tous ceux qui en faisaient partie, y compris M. Thiers, qui ne voyait alors de salut pour la société que dans les bras de l'Église : « Dès le premier jour et jusqu'à la fin, dit un témoin oculaire, la lutte de M. Thiers contre M. Cousin fut constante. Nul de ceux qui en furent témoins ne peut l'avoir oublié. Il y eut là souvent, entre ces

deux hommes, dans la vive familiarité de ces solennelles discussions, des scènes inattendues, involontaires, d'une émotion, d'une force supérieure et qui demeureront un souvenir ineffaçable pour tous. Et toujours M. Cousin défendait l'Université à outrance et reprochait à M. Thiers de ne plus la défendre, de la livrer au clergé (1). »

Quand on considère le rôle que Victor Cousin joua dans ces diverses circonstances, on a quelque peine à comprendre qu'il ait, un peu avant et un peu après 1850, modifié sa philosophie dans un sens agréable à ses anciens ennemis, et qu'il se soit appliqué à faire ressortir l'harmonie des doctrines philosophiques et des dogmes religieux. M. Janet a parfaitement expliqué ce phénomène. Après avoir pris, à un certain moment, l'hégélianisme pour auxiliaire contre l'athéisme de son temps, Cousin, éclairé par les attaques de Gioberti, de Maret et de quelques autres ecclésiastiques distingués, put s'apercevoir que l'hégélianisme était un vrai panthéisme. Il put s'apercevoir, en outre, en présence des conséquences tirées de la doctrine par la gauche hégélienne, que ce panthéisme était lui-même fort proche parent de l'athéisme. Or, c'était précisément le moment où cet athéisme qu'il avait si énergiquement combattu dans sa jeunesse, relevait la tête en France et menaçait de tout envahir. Il ne faut donc pas s'étonner que, pour repousser cet adversaire tant de fois vaincu, qui se dressait de nouveau en face de lui, Cousin ait supprimé ou atténué tous les principes de sa

(1) V. *Victor Cousin et son œuvre*, par M. Janet, p. 304.

propre doctrine qui pouvaient lui être favorables et qu'il ait même recherché contre lui l'alliance des représentants les plus éclairés et les plus modérés du christianisme. C'est là une attitude qu'il est permis de ne pas approuver, mais elle n'implique nullement, de la part de Cousin, l'abandon du grand principe de la sécularisation de la philosophie qu'il avait défendu toute sa vie. Aussi, quand, en 1863, M. Duruy voulut relever, au sein de l'Université, l'enseignement de la philosophie abaissé depuis treize ans, ce fut son premier organisateur, ce fut le vieux Cousin qu'il alla consulter, pour le reconstituer sur ses anciennes bases.

L'illustre vieillard ne survécut que de quelques années à cette réorganisation. Il mourut à Cannes, le 14 janvier 1867. Il voulut, comme on sait, être utile, jusque dans la mort, à cette Université et à cette philosophie auxquelles il avait consacré sa vie. Il laissa à l'une la splendide bibliothèque qu'il avait réunie à grands frais, et fonda, en faveur de l'autre, un prix annuel de 3,000 francs, destiné au meilleur travail sur l'histoire de la philosophie ancienne.

Venu à une époque où la philosophie, comme l'histoire, comme l'art, comme la littérature, était en voie de transformation, Cousin s'est emparé des doctrines de ses maîtres et de ses devanciers immédiats, de Laromiguière, de Maine de Biran, de Royer-Collard, et a essayé de les fondre dans une sorte d'éclectisme, où la sensibilité, l'activité, la raison, ont également leur place. Puis il a tenté d'agrandir le système qui s'était offert à lui tout d'abord, par des emprunts faits à Kant

et à Hegel, à Platon et à Descartes, et a inauguré parmi nous une philosophie qui tranche par sa noblesse et son élévation avec celle des derniers et pâles disciples de Condillac. Psychologie, morale, esthétique, philosophie de l'histoire, histoire de la philosophie, il a touché à tout et a tout renouvelé. Cependant ce brillant tableau ne laisse pas que d'avoir quelques ombres. Sans refuser à Cousin toute originalité, on peut dire qu'il ne possède qu'à un degré assez ordinaire le génie de l'invention. Beaucoup de ses idées — nous l'avons vu — sont empruntées à d'autres philosophes : il s'est borné à les coordonner entre elles et à les marquer de son cachet. Cette coordination même laisse quelquefois à désirer et ne révèle pas toujours un esprit assez maître de sa pensée et assez systématique. Comment concilier, par exemple, les idées qu'il emprunte à Hegel soit sur le principe des choses, soit sur la guerre, soit sur le climat, avec les vues que Descartes, Kant et Maine de Biran lui fournissent sur Dieu, sur le devoir et sur la volonté libre? Il brille entre tous les philosophes de son temps par le don de l'expression, surtout quand il renonce aux formules scolastiques de l'Allemagne pour parler la langue si riche et si lumineuse du XVIIe siècle. Cependant, sur ce point encore, il n'est pas irréprochable. Il écrit un peu trop bien, si je l'ose dire, pour un philosophe; il écrit en homme qui ne pense pas seulement pour trouver de belles conceptions, mais encore et surtout pour les exprimer en un beau langage.

Cousin avait tout ce qu'il fallait pour faire un chef d'école. D'abord, il était doué d'un merveilleux esprit

de prosélytisme. Il était encore sur les bancs du collège qu'il s'efforçait déjà de prendre de l'ascendant sur ses camarades et jouait déjà au dominateur des intelligences. Plus tard, il éprouvait tellement le besoin de répandre ses idées qu'il donnait une direction et indiquait des travaux à entreprendre à tous les jeunes gens qui l'approchaient. Il en était un peu de ses entretiens comme de ceux de Diderot, on en sortait toujours avec une idée nouvelle dans l'esprit et le feu sacré dans le cœur. C'était, suivant l'expression de Bersot, un grand excitateur de la vie intellectuelle. Cousin eut, au début de sa carrière, un autre avantage sans lequel il est difficile de réussir complètement en France, celui d'être un homme d'opposition. Il faut lire les articles d'Augustin Thierry dans le *Censeur européen* (4 août, 27 septembre, 13 décembre, 1819) et ceux de Kératry dans la *France* (1820), ainsi que les discours de Jules Favre et de Rémusat à l'Académie française (1868), pour comprendre à quel point son libéralisme, malgré les formes modérées et le caractère scientifique qu'il lui donnait, frappa la jeunesse de la Restauration et avec quelle facilité il lui recruta des adhérents (1).

(1) V. sur Cousin : Taine, *Philosophes français;* Renan, *Essais de morale et de critique;* Alaux, *Philosophie de Cousin;* Franck, *Moralistes et philosophes;* Bersot, *Mémoires et travaux de l'Académie* (1880); Janet, *Victor Cousin et son œuvre;* Jules Simon, *Débats,* octobre et novembre 1886.

CHAPITRE VIII

THÉODORE JOUFFROY

Vie et travaux de Jouffroy. — Sa conception de la philosophie. — Ses vues sur la méthode. — Psychologie. — Esthétique. — Philosophie de l'histoire.

I

VIE ET TRAVAUX DE JOUFFROY — SA CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE — SES VUES SUR LA MÉTHODE.

Jouffroy est incontestablement un disciple de Cousin; mais c'est un disciple indépendant et qui ne marche point servilement sur les traces du maître. Il professe, comme lui, un spiritualisme large et conciliant, en psychologie, en esthétique et en morale; mais il lui donne un caractère plus rigoureux et plus précis. Il ne s'y élève pas, comme Cousin, pour ainsi dire d'un coup d'aile, par le rapide essor d'une pensée hardie et prime-sautière; il n'y arrive que pas à pas, par les mouvements calculés d'un esprit réfléchi et méthodique. Il est moins spéculatif et moins métaphysicien; il est plus observateur et plus psychologue.

Théodore Jouffroy naquit, le 8 juillet 1796, au ha-

meau des Pontets, canton de Mouthe, en Franche-Comté. Il appartenait à une famille de propriétaires honnêtes et aisés au sein de laquelle il reçut une éducation profondément religieuse et morale. L'intelligence précoce de l'enfant et ses habitudes studieuses décidèrent ses parents à le placer, à l'âge de dix ans, au collège de Lons-le-Saunier, où un de ses cousins, l'abbé Jouffroy, était professeur de troisième. Il faisait sa rhétorique au collège de Dijon, quand un inspecteur de l'Université, Roger, de l'Académie française, frappé de ses brillantes dispositions, l'engagea à se présenter à l'École normale. Il y entra, en 1814, et fit partie, avec Bautain et Damiron, de la section de philosophie dirigée par Victor Cousin.

Ce fut peu de temps après son entrée à l'École que se produisit dans l'esprit de Jouffroy une révolution que ses lectures avaient préparée lentement et à son insu et qui devait décider de sa destinée tout entière. Il sentit tout à coup ses croyances religieuses, auxquelles il attachait un prix infini et qu'il identifiait avec sa vie morale elle-même, s'obscurcir et s'éteindre, et se vit brusquement précipité dans une horrible et profonde nuit. Il nous a laissé lui-même le récit de cette crise douloureuse, dans une sorte d'autobiographie intellectuelle, qui ressemble pour le fond au *Discours de la méthode* de Descartes, mais qui, pour le ton et l'accent, rappelle par instants les *Pensées* de Pascal; car elle n'est pas seulement l'histoire d'un esprit, mais encore celle d'une âme. Nous ne pouvons nous dispenser de reproduire, bien qu'elle soit connue de tout le monde, cette page immortelle, où les agitations mo-

rales ressenties, dans notre siècle, par tant d'esprits éminents, sont retracées par l'un d'entre eux avec une éloquence contenue, mais d'autant plus saisissante :

« Je n'oublierai jamais la soirée de décembre où le voile qui me dérobait à moi-même ma propre incrédulité fut déchiré. J'entends encore mes pas dans cette chambre étroite et nue où longtemps après l'heure du sommeil j'avais coutume de me promener; je vois encore cette lune à demi voilée par les nuages, qui en éclairait par intervalles les froids carreaux. Les heures de la nuit s'écoulaient et je ne m'en apercevais pas; je suivais avec anxiété ma pensée qui de couche en couche descendait vers le fond de ma conscience, et, dissipant l'une après l'autre toutes les illusions qui m'en avaient usque-là dérobé la vue, m'en rendait de moment en moment les détours plus visibles. En vain je m'attachais à ces croyances dernières comme un naufragé aux débris de son navire; en vain, épouvanté du vide immense dans lequel j'allais flotter, je me rejetais une dernière fois avec elles vers mon enfance, ma famille, mon pays, tout ce qui m'était cher et sacré : l'inflexible courant de ma pensée était plus fort; parents, famille, souvenirs, croyances, il m'obligeait à tout laisser; l'examen se poursuivait plus obstiné et plus sévère à mesure qu'il approchait du terme, et il ne s'arrêta que quand il l'eut atteint. Je sus alors qu'au fond de moi-même il n'y avait plus rien qui fût debout (1). »

Si Jouffroy n'eût été qu'une nature commune et vulgaire, après avoir perdu le sens de la vie, il n'eût

(1) *Nouveaux mélanges*, p. 83-84.

songé qu'à en tirer le meilleur parti possible pour ses plaisirs et ses intérêts. Il eût renoncé aux études spéculatives et à leurs agitations fécondes, et se fùt endormi sur l'oreiller du doute. Heureusement pour lui et pour nous, il n'en fut pas ainsi. Ce noble et vigoureux esprit se sentait fait pour la vérité et capable de l'atteindre. Désespérant de la retrouver par la foi, il résolut de la poursuivre par la raison, il devint philosophe. Il pensait, en effet, que la philosophie se proposait précisément de résoudre toutes les questions qui l'inquiétaient et dont, en perdant la foi, il avait perdu la solution, celles de l'origine de l'homme, de sa nature, de sa destinée et de la destinée des sociétés humaines. Le jeune chercheur fut bien un peu désappointé quand il vit Cousin, son maître, se renfermer dans une seule question, celle de l'origine des idées, et cela sans montrer les rapports qu'elle pouvait avoir avec d'autres questions moins abstraites et plus vivantes : « Toute la philosophie, dit-il, était dans un trou où l'on manquait d'air, et où mon âme, récemment exilée du christianisme, étouffait. » Cependant il s'intéressa graduellement aux leçons du maître, d'abord à cause de la sévérité de sa méthode, ensuite parce qu'il découvrit que cette question de l'origine des idées, qui lui avait d'abord paru mesquine et étroite, touchait à tout et impliquait la philosophie tout entière. Le petit nombre de questions que traitait Cousin fit que Jouffroy sortit de ses mains sachant très peu ; mais la rigueur avec laquelle il les traitait fit qu'il en sortit avec un esprit parfaitement exercé et on ne peut plus capable d'apprendre.

Il eut bientôt occasion de le faire voir. Nommé à la fois répétiteur à l'École normale et professeur de philosophie au collège Bourbon, il fut d'abord épouvanté à l'idée d'enseigner à ses élèves la psychologie, la logique, la morale et la théodicée, lui qui n'avait guère étudié, à l'école, que la question de l'origine des idées, celle du moi et celle de la perception extérieure. Mais son parti fut bientôt pris. Laissant de côté tous les livres, qui n'auraient pu que l'embarrasser dans sa marche, et n'ayant à son service que les mâles habitudes intellectuelles qu'il avait récemment contractées, il se mit non pas seulement à enseigner, mais à créer les sciences qu'il avait mission de communiquer aux autres, et c'est de cette année féconde que datent la plupart des vues originales qu'il publia plus tard. Tant i est vrai que la philosophie n'est pas une science comme une autre; que les connaissances acquises y servent de peu et qu'une demi-ignorance y est presque toujours la condition de l'originalité, de même qu'une méditation intense en est le véritable principe. « C'étaient, dit Jouffroy, dans un passage qui fait penser à Descartes et à Maine de Biran, c'étaient donc des journées, des nuits entières de méditation dans ma chambre; c'était une concentration d'attention si exclusive et si prolongée sur les faits intérieurs où je cherchais la solution des questions, que je perdais tout sentiment des choses du dehors, et que quand j'y rentrais pour boire et manger, il me semblait que je sortais du monde des réalités et passais dans celui des illusions et des fantômes (1). »

(1) *Nouveaux mélanges*, p. 97.

Une maladie grave que Jouffroy fit à cette époque et qui le força à aller se reposer deux ans dans ses montagnes, lui permit ne mûrir les idées auxquelles il était arrivé et de consolider les résultats qu'il avait obtenus. Un autre événement, funeste en apparence, puisqu'il l'atteignit dans ses intérêts matériels, lui fut utile aussi par le fait, puisqu'il servit puissamment ses intérêts moraux, en lui donnant la liberté de philosopher en toute indépendance. Sa carrière fut brisée par la réaction, en 1822, et il dut chercher, en dehors de l'enseignement officiel, des moyens d'existence. Il ouvrit, dans sa petite chambre de la rue du Four-Saint-Honoré, des cours particuliers, auxquels assistèrent des jeunes gens d'élite, et écrivit pour plusieurs journaux, notamment pour le *Globe*, des articles aussi remarquables par la force de la pensée que par le charme de l'expression. Parmi ces articles, qui ont été depuis réunis en volume, sous le titre de *Mélanges,* celui qui eut le plus de retentissement, parce que le jeune persécuté semblait y sonner le glas du catholicisme, est celui qui est intitulé : *Comment les dogmes finissent.* Il menait de front avec ces publications militantes, qui lui firent un nom distingué dans l'opposition du temps, des travaux plus paisibles. C'est ainsi qu'il publia, en 1826, la traduction des *Esquisses morales* de Dugald Stewart, avec une préface remarquable, qui fut considérée comme le manifeste de la nouvelle école en matière de psychologie.

Jouffroy rentra, en 1828, pour n'en plus sortir, dans la carrière de l'enseignement officiel. Il occupa successivement ou simultanément plusieurs chaires à l'École

normale, à la Faculté des lettres,au Collège de France, et joignit à ces fonctions celle de député de son pays natal. Il fit, en 1833 et 1834, son *Cours de droit naturel* qu'il n'écrivit pas, mais qu'il publia sur les notes de ses auditeurs. Quant à son *Cours d'esthétique*, il date de son enseignement de la rue du Four, bien qu'il n'ait été publié qu'après sa mort, ainsi que ses. *Nouveaux Mélanges*, par son condisciple et ami Damiron.

Tant de travaux épuisèrent la santé naturellement frêle et délicate de Jouffroy; il mourut le 4 février 1842, à l'âge de quarante-six ans, laissant derrière lui, suivant l'expression d'un contemporain, un long souvenir de sympathie et d'admiration.

Avant d'aborder l'étude de la philosophie, Jouffroy se demanda, comme Cousin, quel en était l'objet, quelles en étaient les divisions et quelle méthode il fallait suivre pour l'étudier avec fruit, et il trouva non sans quelque étonnement que ces questions étaient plus difficiles à résoudre qu'il ne le semblait au premier abord. Convaincu néanmoins que la philosophie n'était pas organisée, tant que ces questions n'étaient pas résolues, il essaya de les résoudre, pour lui donner l'organisation qui lui manquait. Or, comme le premier élément de l'organisation d'une science est la détermination de son objet, il chercha d'abord à déterminer celui de la philosophie. Il nous a lui-même raconté comment il s'égara et comment il se retrouva dans cette recherche et à quelle idée il finit par s'arrêter.

La philosophie, dit-il, eut d'abord pour objet la totalité des choses, l'ensemble de l'univers; elle fut d'abord la science totale et universelle. Mais, à mesure que

certaines parties de son objet se distinguèrent plus nettement que les autres aux regards de l'esprit, des sciences particulières se constituèrent en dehors d'elle, et ces sciences sont devenues d'autant plus nombreuses qu'on a vu plus clair dans ce tout primitivement obscur. On comprend dès lors pourquoi l'objet de la philosophie est si variable et si indéterminé. Il est variable, parce qu'il diminue chaque fois qu'une de ses parties venant à être éclairée, il se forme une science nouvelle qui y répond ; il est indéterminé, parce que celles de ses parties qui restent obscures et qui constituent son domaine propre, ne peuvent être connues d'une manière précise.

Telle fut la curieuse solution que Jouffroy donna d'abord à la question de savoir quel est l'objet de la philosophie. Il en fut très satisfait pendant quelque temps et tant que dura la fièvre de l'invention ; mais bientôt il lui vint des doutes qui le forcèrent à l'abandonner. Il remarqua d'abord qu'en appelant certaines questions *philosophiques*, on entendait et on avait toujours entendu désigner par là un certain caractère propre à ces questions, qui ne tenait nullement à leur degré de clarté ou d'obscurité. C'était déjà une grave présomption contre l'hypothèse qu'il avait imaginée. Une autre réflexion acheva de lui en démontrer le peu de consistance. Il avait jusqu'alors étudié avec soin trois des sciences que la philosophie embrasse : la psychologie, la logique et la morale. Or, que résultait-il pour lui de cette étude ? Que ces trois sciences fussent sans lien entre elles et n'eussent rien de commun que leur vague et leur obscurité ? Tout au contraire, il les avait trouvées

si étroitement unies qu'il lui avait paru impossible de résoudre aucune question de logique ou de morale sans recourir aux données de la psychologie. Il y avait donc un caractère commun à ces trois sciences, qui justifiait leur réunion au sein du même groupe et expliquait qu'on leur eût donné la même qualification. Ce caractère, il ne tarda pas à le trouver, c'est qu'elles étudient toutes également, dans l'homme, un côté dont les autres sciences ne s'inquiètent pas, le côté qui échappe aux sens et ne tombe que sous la conscience, en un mot, le côté intérieur et moral. La conclusion de son travail, c'est que la philosophie est la science de l'homme moral et que la psychologie en est le point de départ (1).

Les résultats auxquels Jouffroy a abouti, dans la discussion qui nous occupe, ne paraîtront peut-être pas en rapport avec les efforts qu'ils lui ont coûtés. La philosophie est la science de l'homme moral! Beaucoup d'autres l'avaient dit avant et il semble que cela n'était pas bien difficile à trouver. Seulement il l'a trouvé par lui-même, par le libre mouvement de son esprit, par un ensemble d'investigations personnelles. Or, c'est là ce qu'on appelle philosopher. Aussi ce qui conserve, à défaut des résultats, qui ne sont pas nouveaux, une valeur incontestable, dans le travail de Jouffroy, ce sont les recherches auxquelles il s'est livré pour les obtenir.

Nous avons vu comment Jouffroy a discuté et résolu la question de l'objet de la philosophie. Celle de ses

(1) *Nouveaux mélanges*, p. 119 et suivantes.

grandes divisions l'ayant peu occupé, nous allons maintenant exposer ses idées sur la méthode. Suivant lui, les progrès récents des sciences naturelles ont accrédité l'opinion qu'il n'y a de faits réels que ceux qui tombent sous les sens et de sciences véritables que celles qui étudient ces faits et en tirent les inductions qu'ils contiennent. Il en est résulté qu'on a, de nos jours, condamné les sciences philosophiques, comme des sciences sans fondement, ou essayé de les reconstruire, en leur donnant pour fondement ces mêmes faits sensibles sur lesquels les sciences naturelles reposent. — Jouffroy admet que toute science se réduit à la connaissance des faits et aux inductions qu'on en tire; mais il prétend qu'il y a d'autres faits que les faits sensibles, et que par conséquent la philosophie n'est pas réduite à l'alternative ou de les prendre pour base ou de rester, pour ainsi dire, suspendue en l'air. L'erreur des naturalistes est de méconnaître ces faits, parce qu'ils échappent à leurs moyens ordinaires d'investigation; l'erreur des philosophes est de ne les signaler qu'en passant, pour autoriser des vues souvent hypothétiques, tandis qu'il faudrait en faire l'objet d'une science régulière. Cette science, Jouffroy essaiera du moins d'en tracer les grandes lignes et d'en jeter les fondements.

S'il y a au monde quelque chose de certain, dit-il, c'est que nous sommes continuellement informés de ce qui se passe au dedans de nous. Il m'est impossible de penser, de sentir, de vouloir, sans en être instruit. Les faits qui se produisent en moi ne me sont point connus par lessens, mais par le sentiment intérieur, et pour

tant ils me paraissent aussi positifs que ceux que mes yeux voient ou que touchent mes mains. Si l'on me disait que je ne souffre pas, quand je sens que je souffre; que je ne pense pas, que je ne désire pas, que je ne me souviens pas, quand je sens que je pense, que je désire, que je me souviens, je ne me donnerais pas la peine de répondre, je me mettrais à rire; car ces faits me paraissent si réels que je ne crois pas qu'on puisse les nier. je ne dis pas sans erreur, mais sans ridicule et sans absurdité.

Notre intelligence a donc pour ainsi dire deux vues, l'une sur le dehors, par les sens, l'autre sur le dedans, par la conscience, d'où il suit que l'observation externe et l'observation interne sont toutes deux également possibles, et, avec elles, les sciences qui en dépendent. Les choses du dehors frappent également les sens du paysan et ceux du naturaliste. Toute la différence, c'est que l'un ne fait pas attention aux choses et n'en a qu'une perception vague, tandis que l'autre les observe avec soin et en acquiert une connaissance précise. De même, les phénomènes intérieurs se révèlent également au paysan et au psychologue. Le premier, en effet, n'ignore pas ce que c'est que penser, croire, désirer, aimer, admirer, haïr, vouloir; seulement il n'a de tous ces faits que des idées confuses, parce qu'il ne réfléchit pas. Le second, au contraire, en a des idées claires, parce qu'il réfléchit. Que faut-il pour que le paysan, l'homme le plus simple, devienne naturaliste? Qu'il observe, c'est-à-dire qu'il applique son attention aux phénomènes du dehors. Et que faut-il pour qu'il devienne psychologue? Qu'il réfléchisse, c'est-à-dire

qu'il applique son attention aux phénomènes du dedans. Bien que l'homme soit peut-être plus enclin à observer qu'à réfléchir, il est peu d'esprits qui soient incapables de réflexion. La plupart réfléchissent, pour peu qu'un sentiment énergique les pousse à le faire. Un malade, qui a grand'peur de mourir, démêlera en lui des sensations qu'il n'y aurait jamais aperçues, s'il était resté de sang-froid; un amant vivement épris décrira à sa maîtresse avec une singulière fidélité les sentiments qu'il éprouve et fera, sans s'en douter, d'excellente psychologie. Il est donc possible d'étudier les phénomènes intérieurs, comme les phénomènes extérieurs, et la psychologie n'est pas plus impossible que l'histoire naturelle.

Mais pour la faire, il ne faut pas s'en tenir aux phénomènes particuliers et accidentels, il faut s'élever jusqu'aux dispositions générales et constantes de notre nature; il ne suffit pas d'observer, il faut induire. C'est assez dire que des observateurs comme Vauvenargues et La Bruyère, qui peignent les mœurs des hommes, sans dégager l'universel de l'accidentel, seraient au-dessous d'une pareille tâche; car il s'agit de faire de la science et il n'y a de science que de l'universel. Mais il ne suffit pas d'induire, suivant Jouffroy, il faut induire sans parti pris, sans esprit de système; car, — notre philosophe l'a dit avant M. Taine et M. Renan — le savant ne doit pas faire violence aux faits, il doit se laisser mener par eux. C'est ce que Descartes, Locke, Leibniz et les autres philosophes n'ont pas toujours compris. De là la nécessité d'inaugurer une manière de philosopher autre que la leur.

Jouffroy conclut de toutes ces considérations que la science des phénomènes intérieurs est possible. Mais, pour cela, il faut qu'on les étudie abstraction faite de leur principe caché. Ce dernier, en effet, peut être âme ou corps, esprit ou matière, sans que les phénomènes qui s'y rapportent soient moins réels, moins observables et moins certains. Quant à la question de la nature du principe intelligent, Jouffroy estime — et c'est une opinion qu'on lui a durement reprochée — qu'elle n'est pas encore mûre. Il faut, suivant lui, attendre, pour se la poser, que la science des phénomènes intérieurs soit faite. Alors elle se résoudra pour ainsi dire d'elle-même (1).

Les vues de Jouffroy sur la méthode sont certainement des plus remarquables. Cependant elles nous paraissent inexactes sur plusieurs points. Ainsi l'auteur a tort, suivant nous, de vouloir qu'on applique aux sciences morales exactement la même méthode qu'aux sciences physiques et de demander qu'on étudie d'abord les phénomènes, sans se préoccuper des substances et des causes, parce que ces dernières lui semblent pour le moment inaccessibles. Nous pensons, à la vérité, que les substances et les causes extérieures ne nous sont connues qu'indirectement et par le moyen des phénomènes qui les manifestent; mais nous croyons que la substance, que la cause que nous sommes nous est connue directement, en même temps que les phénomènes dont elle est le principe et le support. Nous ne la concluons et ne la supposons pas; nous en avons

(1) Préface des *Esquisses morales*, de D. Stewart.

le sentiment intime, l'intuition immédiate. Si le moi ne m'était pas donné immédiatement, avec mes modifications, j'aurais beau étudier ces dernières pendant des siècles, je n'arriverais jamais à les attribuer au moi et à les regarder comme miennes. C'est donc à tort que Jouffroy a prétendu séparer la science des phénomènes du moi de celle du moi lui-même : elles sont inséparables. C'est donc à tort qu'il a prétendu ajourner la question de la spiritualité de l'âme jusqu'à l'époque où la science des phénomènes de l'âme sera parachevée. La solution en est impliquée dans la connaissance du plus humble de ces phénomènes; car le moi s'y saisit et s'y saisit tel qu'il est, un, simple, identique, c'est-à-dire spirituel.

Mais, si le principe intelligent est spirituel, il est intimement uni au principe corporel, à tel point qu'ils forment, à eux deux, un composé unique qu'on appelle l'homme. Or, cette union intime, cette pénétration réciproque des deux grandes parties de notre être, Jouffroy ne me paraît pas en avoir un sentiment assez vif : « Est-il un seul phénomène de l'âme, disions-nous il y a bien des années, qui soit complètement indépendant du corps, qui n'en reçoive ou n'y produise aucune action? La sensation, la perception, l'imagination, le sentiment sont modifiés par l'état des organes et le modifient à leur tour. Il n'est pas jusqu'aux idées les plus abstraites, les plus supra-sensibles dont l'élaboration ne varie avec la manière dont s'opère la vulgaire fonction de la digestion (1). » En un mot, les

(1) *Psychologie de saint Augustin*, p. 488.

phénomènes spirituels sont à la fois causes et effets à l'égard des phénomènes corporels. Cela étant, est-il raisonnable de les séparer les uns des autres et d'isoler la science qui étudie les premiers de celle qui traite des seconds? Or, c'est ce qu'a fait Jouffroy. Sans doute il a raison de recommander l'étude directe de l'âme par l'âme ; il s'inspire en cela de Descartes et de Maine de Biran, qui s'efforçaient aussi de s'abstraire des choses du dehors pour les mieux connaître ; mais il a tort de recommander cette méthode à l'exclusion de toute autre. Les deux maîtres que nous venons de citer étaient moins exclusifs. Le premier mettait dans son *Traité des Passions* au moins autant de physiologie que de psychologie ; quant au second, nous avons vu plus haut qu'il menait toujours de front l'étude du physique et celle du moral.

II

PSYCHOLOGIE

A en juger par l'importance que Jouffroy attache à la psychologie, on croirait qu'il a dû lui consacrer un grand travail d'ensemble et lui élever un véritable monument. La vérité est qu'il ne nous a laissé, relativement à cette science, que des préliminaires remarquables et des détails précieux. Nous avons déjà fait connaître les uns ; nous allons maintenant exposer les autres, sans chercher à établir entre eux une liaison systématique qui n'existe pas. — Nous commencerons

par l'étude de la question de la spiritualité de l'âme, parce qu'elle est la plus importante de toutes. Nous ne croyons pas être en cela infidèle à la pensée de Jouffroy; car s'il l'avait d'abord considérée comme une question ultérieure, qui ne pouvait être abordée qu'après le complet achèvement de la psychologie expérimentale, il avait fini par juger qu'elle était susceptible d'une solution immédiate.

Jouffroy se borne à effleurer cette question dans l'article des *Mélanges*, qui est intitulé : *Du spiritualisme et du matérialisme;* car il n'y invoque guère, pour la résoudre, que l'autorité du sens commun. Mais il la serre déjà de plus près dans sa préface des *Esquisses morales* de Dugald Stewart, où il met en regard les vues émises sur ce sujet par les métaphysiciens, d'un côté, par les physiologistes de l'autre. Suivant lui, ces deux classes de penseurs, qui semblaient séparés par des préjugés insurmontables, commencent à se rapprocher. Les physiologistes, qui avaient toujours rejeté les faits de conscience, les admettent maintenant, à la différence des autres naturalistes, qui ne songent point encore à les reconnaître. Comment en sont-ils venus là? Il est facile de s'en rendre compte. Parmi les phénomènes dont l'être humain est le théâtre, il en est, à la vérité, qui sont indépendants du principe intelligent et dont il n'a pas même conscience; mais il en est d'autres dans lesquels il intervient et dont il a le sentiment intime: telles sont les volontés, les perceptions, les sensations. Or, pour expliquer ce qu'il y a de physiologique, soit dans la formation de la sensation et de la perception, soit dans la manifestation de la volonté, les physiolo-

gistes ont bien été obligés de reconnaître qu'on sent, qu'on perçoit et qu'on veut, c'est-à-dire qu'il y a des phénomènes qui, pour ne pas tomber sous les sens et n'être saisissables que pour la conscience, n'en sont pas moins réels.

Mais, s'il y a des faits distincts des faits sensibles, y a-t-il également une réalité distincte de la réalité sensible et à laquelle les faits supra-sensibles se rapportent, ou bien s'expliquent-ils suffisamment, comme la sécrétion de la bile ou la digestion, par le simple jeu d'un organe corporel? C'est sur ce point que les métaphysiciens et les physiologistes sont séparés. En même temps qu'ils admettent que l'homme sent, perçoit et veut, les physiologistes admettent bien dans l'homme la propriété d'éprouver ou de produire ces divers phénomènes. Mais, comme ils savent que les nerfs, qui servent soit à la formation de la sensation et de la perception, soit à la manifestation de la volonté, ont leur centre au cerveau et que toute altération produite dans le cerveau détermine une altération dans ces phénomènes, ils ont placé dans cet organe la propriété de sentir, de percevoir et de vouloir. Les métaphysiciens admettent bien que le cerveau est la condition des phénomènes supra-sensibles; mais ils prétendent qu'il n'en est pas le vrai principe. La raison qu'ils en donnent, c'est que le moi auquel nous les attribuons est un et simple, tandis que la matière cérébrale est composée et multiple, et que, si elle pensait, sentait et voulait, il y aurait en nous autant de principes pensants, sentants et voulants qu'elle contient de parties, ce qui est impossible.

Suivant Jouffroy, ces deux opinions peuvent se soutenir l'une et l'autre; mais celle des métaphysiciens lui paraît la plus claire et la plus plausible. A ses yeux, nos divers organes ne sont que des instruments au service d'une ou de plusieurs forces, qui produisent en nous les divers phénomènes de la vie et de la pensée. Le mot *organe* lui-même le dit, et l'usage que nous faisons des instruments matériels nous aide à comprendre celui que l'âme peut faire du cerveau. D'un autre côté, il est incontestable que les nerfs sont nécessaires à la production de nos sensations, de nos perceptions et de nos mouvements volontaires, et que, si ces organes viennent à s'altérer, ces phénomènes s'altèrent aussi. Cependant tout le monde convient que les nerfs sont de simples instruments, non des causes; qu'ils nous servent à penser, à sentir et à réaliser nos volontés, mais qu'ils ne pensent pas, ne sentent pas et ne veulent pas. Pourquoi en serait-il autrement du cerveau? Pourquoi aurait-il un rôle sans analogie avec celui des autres organes, ou plutôt pourquoi serait-il autre chose qu'un organe, dans le sens étymologique du mot? Pourtant, si l'hypothèse des métaphysiciens est la plus raisonnable, elle n'est encore qu'une hypothèse, et il faudra encore étudier longtemps les phénomènes de conscience avant de pouvoir la convertir en une théorie solide et inébranlable.

C'est avec ces scrupules scientifiques que Jouffroy traitait la question de la spiritualité de l'âme. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, il ajournait l'affirmation de la vérité par amour pour la vérité même et dans la crainte de n'en saisir que l'ombre. C'est ce que

ne comprirent pas ceux qui osèrent déverser l'outrage sur la cendre à peine refroidie du courageux chercheur, en qualifiant de matérialiste la doctrine que nous venons d'exposer. Ils étaient d'autant plus inexcusables que, plusieurs années après la publication de la préface où elle était contenue, Jouffroy avait repris cette question dans son célèbre Mémoire sur la *Légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, dirigé contre le matérialiste Broussais, et l'avait résolue dans un sens plus positivement spiritualiste.

Jouffroy s'appuie, dans ce travail, sur le témoignage du sens commun et sur celui du sens intime tout ensemble. Suivant lui, tous les peuples ont eu le sentiment de la dualité de l'être humain, et ce sentiment a été sanctionné non seulement par le christianisme, mais encore par la science, qui a toujours distingué l'étude de l'homme physique de celle de l'homme moral. Cette croyance générale doit avoir sa raison, et c'est à l'observation de notre nature à la découvrir.

Au premier regard qu'on jette sur l'homme extérieur, on s'aperçoit qu'il est composé d'un certain nombre de molécules matérielles et d'une certaine force qui les coordonne et les anime : on remarque qu'il est à la fois matière et vie. La distinction de ces deux éléments est clairement manifestée par le phénomène de la mort. Alors, en effet, les molécules se désagrègent et rentrent sous les lois générales de la matière et les phénomènes de la vie s'évanouissent. Ces phénomènes n'étaient donc pas produits par ces lois générales, mais par une force spéciale qui luttait contre elles. Démontrée par l'étude de la dissolution du corps,

cette vérité est confirmée par celle de sa formation et de son accroissement. Il ne peut, en effet, ni se former ni s'accroître que par l'action d'une force cachée dans le germe, qui attire et organise les molécules, les soustrait aux lois générales des corps et les soumet aux siennes propres. Le corps est un effet; le principe de la vie seul est une cause.

Reste à savoir si ce principe se confond avec le moi ou s'il en est distinct. La solution de cette question doit être cherchée dans le sentiment intérieur. Dès que j'ai le sentiment de moi-même et de ma causalité propre, il est impossible que je n'aie pas le sentiment de tout ce que je fais. Or, parmi les phénomènes humains, il en est, tels que la pensée, le souvenir, la volition, dont je me sens positivement cause, et d'autres, tels que la sécrétion de la bile, la digestion, la circulation du sang, à la production desquels je me sens absolument étranger et qui se produisent même sans que je le sache. Il s'ensuit que, parmi les phénomènes humains, il en est qui dérivent d'une cause que je connais directement et parfaitement, c'est moi-même, et d'autres qui émanent d'une cause que je suppose et que je ne connais pas mieux que les autres causes de la nature. Mais, si ces deux principes sont distincts, ils ne sont pas indépendants : ils sont unis entre eux par un lien manifeste. Bien que la vie animale n'émane pas du principe personnel, le principe vital ne peut atteindre sa fin sans l'intervention de ce dernier. La réciproque est également vraie. Le *moi* a besoin du principe vital pour connaître les objets qui l'environnent; il en a besoin pour agir sur eux, et le bon état de l'un

dépend en grande partie de celui de l'autre. L'unité de l'homme n'est donc que l'union, sous certaines conditions, de la vie et du moi, de l'animal et de l'homme véritable. Y a-t-il entre ces deux principes une union plus intime, et se rattachent-ils, dans les profondeurs de notre nature, à une commune substance? C'est ce qu'il est pour le moment impossible de constater.

Des deux principes qui constituent l'homme, c'est l'âme que nous connaissons le mieux. Cette opinion fort différente de celle que Jouffroy avait professée tout d'abord et assez analogue à celle de Descartes, qui prétend que l'âme nous est mieux connue que le corps, l'auteur des *Nouveaux Mélanges* y avait été amené, comme celui du *Discours de la Méthode*, par la concen tration toujours croissante de sa pensée sur les phénomènes internes. Après avoir d'abord admis, à l'exemple des Écossais, qu'il en est de l'âme comme de la matière, que nous ne la connaissons pas directement et en elle-même, mais indirectement et par les phénomènes qui la manifestent, il finit par se convaincre, comme Maine de Biran, que l'âme, ou tout au moins le moi, est de notre part l'objet d'une intuition immédiate et que nous le saisissons directement dans son unité et dans sa simplicité essentielle. Il montre admirablement qu'il y a contradiction à prétendre que je connais mes propres modifications, sans connaître le *moi*, quand la connaissance du *moi* m'autorise seule à les appeler *miennes*; « Il faut donc, conclut-il, rayer de la psychologie cette proposition consacrée : *L'âme ne nous est connue que par ses actes et ses modifications.* L'âme se sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans

chacune de ses modifications... Quant à la substance de l'âme, si par substance on entend ce qui est supposé par les modifications, l'âme se sent substance, comme elle se sent cause. Mais si par substance on entend le *substratum* de la cause qui est en nous, l'âme ne sent point un tel *substratum*, et il est permis de douter qu'une force en suppose un (1). »

La question de l'âme spirituelle a été, comme on voit, de la part de Jouffroy, l'objet d'une méditation opiniâtre, et il n'a épargné ni soins ni peines pour en trouver la solution. Pendant que Cousin se borne à adopter sur ce point, comme sur tant d'autres, la doctrine consacrée, à la rattacher à l'ensemble de son système et à l'exposer avec agrément, Jouffroy traite le sujet avec une rigueur toute scientifique, le creuse avec une patience singulière et finit par arriver à des vues qui ne sont pas toutes d'une égale valeur, mais qui ne sont dépourvues ni de nouveauté ni d'originalité. Ainsi, je lui reprocherai d'avoir tracé une ligne de démarcation trop profonde entre les faits psychologiques et les faits physiologiques et d'avoir méconnu ces idées latentes, ces perceptions sourdes et confuses, qui flottent, pour ainsi dire, entre le domaine de la vie et celui de la pensée. C'est vraisemblablement ce qui l'a conduit à agrandir la sphère de la physiologie aux dépens de celle de la psychologie et à professer un vitalisme qui est loin d'être suffisamment motivé. Par contre, je ne saurais trop le louer de l'effort énergique par lequel il est parvenu à s'affranchir des préjugés de l'école

(1) *Nouveaux mélanges*, p. 202-203.

écossaise et de l'école éclectique, touchant la méthode psychologique et la connaissance de l'âme par l'âme, et à renouer sur ces deux points la tradition de Descartes et de Leibniz continuée te précisée par Maine de Biran. Depuis lors, il est reconnu qu'il ne faut pas appliquer à l'étude de l'âme, comme on allait toujours le répétant, la méthode baconnienne, par laquelle on s'élève des effets aux causes, mais une méthode plus directe et plus profonde, celle qui saisit la cause en elle-même et sans intermédiaire. Il est reconnu aussi qu'il ne faut pas confondre les causes physiques, qui ne sont à proprement parler que des faits généralisés, c'est-à-dire des lois, avec les causes métaphysiques, qui sont vraiment des principes générateurs, des causes efficientes. Il est reconnu enfin que, derrière la force active, la cause en mouvement, il est inutile de chercher une substance inerte qui la porte ; car une telle cause se suffit à elle-même et ne peut avoir sa raison dans quelque chose d'inerte. En apportant à ces vérités l'appui de son talent, Jouffroy a rendu à la science un incontestable service.

Les vues de Jouffroy sur la personnalité de l'homme ne sont pas moins remarquables que ses vues sur la spiritualité de l'âme. L'homme, dit-il, diffère des autres êtres de l'univers non seulement par certaines capacités qui lui sont propres, mais encore par le pouvoir qu'il a de s'emparer d'elles et de les diriger à son gré. Non seulement il se meut, il pense, il se souvient, mais encore il se meut comme il veut et applique sa capacité de penser et sa faculté de se souvenir à l'objet qu'il préfère. Les autres êtres ont aussi des capacités spéciales, mais

ils n'ont pas, comme l'homme, le pouvoir de s'en emparer et de les diriger à leur fantaisie. L'arbre a la capacité de produire des feuilles, des fleurs et des fruits; mais il n'en dispose pas à volonté: ce n'est pas lui qui la règle et la gouverne, c'est la nature. C'est parce que nous pouvons nous servir de nos capacités, comme d'autant d'instruments pour faire ce qu'il nous plaît, que nous les appelons des facultés; c'est parce que les autres êtres ne peuvent pas disposer des leurs de la même manière, bien qu'elles leur soient propres, que nous les nommons simplement des propriétés. Ajoutons que ce pouvoir que nous avons, fait de nous des personnes, et que l'absence de ce même pouvoir fait des autres êtres de simples choses. Nous nous éloignons donc d'autant plus du monde des choses et nous nous élevons d'autant plus dans celui des personnes, que nous nous emparons plus fortement de nos capacités naturelles et que nous les faisons plus complètement passer de l'état de simples pro priétés à celui de facultés.

Notre pouvoir personnel ne s'exerce pas sur nos capacités sans interruption. Il y a des moments où il les abandonne à elles-mêmes et leur laisse une liberté plus ou moins grande. Elles continuent alors à agir et à se développer, mais tout autrement que quand elles sont, pour ainsi dire, soumises au frein et à l'aiguillon et qu'elles reçoivent une direction précise. Lorsque la sensibilité est abandonnée à elle-même, elle éprouve toujours des modifications, mais vagues et confuses. Lorsque l'imagination, l'intelligence et la mémoire ne sont plus sous l'empire du pouvoir personnel, elles

agissent toujours, mais d'une manière plus ou moins désordonnée. Elles vont et viennent au hasard, comme des écoliers en récréation, et nous rapportent à chaque instant des images, des idées, des souvenirs auxquels nous ne nous attendions pas. La force locomotrice elle-même, la plus docile de nos capacités naturelles, a ses moments d'émancipation et en profite pour produire des mouvements d'un caractère tout instinctif et machinal.

Non seulement nos capacités échappent souvent au gouvernement du pouvoir personnel, mais elles ont dû primitivement se développer en dehors de son action. Nous ne voulons penser, nous souvenir, nous mouvoir — Jouffroy le remarque après Cousin — que parce que nous savons que nous pouvons le faire, et nous ne savons que nous pouvons le faire que parce que nous avons commencé à le faire involontairement. Ainsi, nos capacités naturelles se développent en nous comme simples propriétés avant de se développer comme facultés; ainsi nous sommes des choses avant d'être des personnes.

A considérer l'homme d'après le plus ou moins d'empire qu'il prend sur ses capacités naturelles, on peut distinguer en lui, suivant Jouffroy, trois états différents. Comme il faut faire des efforts pénibles et prolongés pour détourner nos capacités de leur pente et leur imprimer une autre direction, la plupart des sujets de notre espèce, contents de discipliner celles dont le service est indispensable à leur profession, laissent les autres plus ou moins insubordonnées et indépendantes. Bien plus, au lieu de les dominer, ils se laissent do-

miner par elles et tombent peu à peu au niveau des êtres auxquels le pouvoir personnel fait plus ou moins défaut. C'est l'état de dégradation ou d'abrutissement. Bien au-dessus de ces natures lâches et molles, qui cèdent sans résistance à tous leurs instincts, il faut placer celles qui trouvent en elles-mêmes assez de force vive pour les combattre. Ils peuvent être soutenus dans cette lutte par des dispositions plus ou moins heureuses, par une éducation plus ou moins bien dirigée; mais ils devront avant tout faire appel à leur énergie interne, à leur volonté. C'est l'état de lutte. Par elle-même, la lutte sera noble; elle peut même devenir sublime, si elle est soutenue avec un courage exceptionnel. Dans tous les cas, elle est l'indispensable condition du triomphe : « Dans ce troisième état, dont le caractère est la beauté, les capacités sont tellement rompues à l'obéissance par l'effet d'une longue et sévère discipline, qu'elles se plient sans résistance à tous les ordres de la volonté, et jouent sous sa main avec la même facilité que les touches d'un instrument sous les doigts d'un musicien habile..... A voir comme elle règne, on croirait que son autorité est naturelle, et l'on dirait d'un ange qui n'a jamais connu les fatigues de la pensée, les orages des passions et les révoltes d'une sensibilité capricieuse (1).

Ainsi, toutes nos capacités ont été des propriétés avant d'être des facultés; elles se sont développées indépendamment du pouvoir personnel avant de se développer sous sa direction. C'est pour n'avoir pas fait

Mélanges, p. 256-258.

cette distinction que beaucoup de philosophes ont pris pour deux facultés différentes deux modes de développement d'une même faculté. C'est pour la même raison qu'ils n'ont pas compris l'état de rêverie, l'état de sommeil, l'état d'enfance, l'état d'imbécillité sénile, et n'ont pas vu qu'ils se ramenaient tous à la prédominance de la chose sur la personne ou, en d'autres termes, de la vie impersonnelle sur la vie personnelle au dedans de nous.

Cette théorie offre, suivant moi, plusieurs mérites incontestables. D'abord, elle est très vraie et très solide; car nous sentons, tous tant que nous sommes, qu'il y a réellement des moments où nos capacités naturelles se développent sans nous et indépendamment de notre influence, et d'autres où elles sont pour ainsi dire dans notre main et suivent docilement toutes nos impulsions. De plus, les faits sur lesquels elle repose, sont décrits par notre philosophe avec une exactitude merveilleuse, qui ne permet pas, je ne dis pas aux psychologues de profession, mais aux hommes les plus étrangers à la psychologie, de les révoquer en doute. Il y a là quelques pages où les mouvements ondoyants et divers de notre nature supra-sensible sont non seulement retracés avec finesse, mais encore habilement ramenés à des lois fixes, et qui seront désormais consultées par tous ceux qui sont curieux de l'histoire intérieure de l'homme. Ajoutons que cette théorie se lie assez bien à celle de la nature de l'âme que nous avons précédemment exposée. Qu'est-ce, en effet, que ce pouvoir personnel qui s'empare de toutes nos capacités natives et les dirige vers le but qu'il a marqué, sinon cette cause

active, cette force vivante que nous sentons en nous, qui est nous-même, et qui se distingue non seulement des phénomènes de la nature, mais encore de ceux dont elle est elle-même le principe et le support? Enfin, cette théorie a un dernier mérite, c'est d'être féconde. Plusieurs faits d'une importance capitale, l'état de rêverie, celui de sommeil, celui d'enfance, celui d'imbécillité sénile, y trouvent, en effet, nous l'avons vu, leur explication.

A la suite de la question du pouvoir personnel, se place naturellement celle des facultés qui sont sous son empire. Jouffroy la résout, en distinguant dans l'âme outre la faculté personnelle ou volonté, les penchants primitifs de notre nature qui nous poussent, antérieurement à toute expérience, dans un certain nombre de directions; la faculté locomotrice, par laquelle nous mettons notre corps en mouvement; la faculté expressive, par laquelle nous traduisons au dehors ce qui se passe en nous; la sensibilité ou capacité d'être affecté agréablement ou désagréablement; les facultés intellectuelles. Mais, quelle que soit la diversité de ces facultés, Jouffroy se garde bien d'en faire autant d'entités distinctes : il les ramène toutes à l'unité du moi, qui est leur sujet commun et leur commun principe.

Nous ne discuterons pas cette classification de Jouffroy et n'essaierons pas de montrer qu'elle est susceptible de simplification, parce qu'il s'est abstenu de la motiver et ne nous l'a transmise qu'à l'état d'ébauche. Nous n'étudierons pas non plus une à une chacune des facultés qu'il signale, parce qu'il ne l'a pas fait lui-même et que nous ne pourrions ne mettre bout à bout

des notes dépourvues de cohérence et d'unité. Nous nous bornerons à reproduire quelques-unes de ses vues sur les signes et sur les passions, comme spécimens de sa manière de procéder en matière de psychologie expérimentale. Voyons d'abord ce qu'il entend par les signes et par la faculté qui les produit et les interprète.

Tout signe, dit Jouffroy, suppose une chose signifiée qu'il révèle à l'esprit. Le signe est donc un intermédiaire entre deux termes, entre les choses d'une part et l'esprit de l'homme de l'autre. Mais, pour qu'un signe nous fasse connaître une chose, il faut qu'il y ait entre nous et elle un certain rapport et que ce rapport soit saisi par notre esprit. Il y a deux espèces de signes. Les premiers sont associés aux choses par un rapport arbitraire et conventionnel. C'est pourquoi ils varient d'un pays à un autre, d'un temps à un autre temps, et ne sont compris que de ceux qui ont été instruits de la convention qui les a institués comme signes. De ce genre sont tous les mots qui composent les langues parlées par les différents peuples. Les seconds semblent être associés aux choses par la nature même; car ils sont compris et employés de la même manière par tous les hommes, et les enfants eux-mêmes les comprennent et les emploient antérieurement à toute expérience et à toute instruction. Les uns sont artificiels ; les autres sont naturels. Or, c'est pour expliquer l'emploi spontané et l'intelligence instinctive de ces derniers que Jouffroy a recours à cette faculté spéciale qu'il nomme indifféremment *faculté expressive* ou *faculté d'interprétation.*

Quant aux passions, Jouffroy en distingue six prin-

cipales et les explique par la sensation d'une part et par l'amour de soi de l'autre. Suivant lui, quand nous éprouvons une sensation, nous la subissons d'abord passivement; mais nous ne tardons pas à réagir contre elle. Le principe sentant se dilate ou se resserre sous l'action de l'objet qui le modifie, suivant que la sensation qu'il lui procure est agréable ou désagréable; puis il se porte vers lui ou s'en éloigne; enfin, comme s'il sentait qu'il ne lui sert de rien de se porter vers lui ou de s'en éloigner, il cherche à l'attirer à lui ou à le repousser loin de lui. Ces six mouvements pourraient être appelés, dans la langue savante, la *dilatation* et la *contraction*, l'*expansion* et la *concentration*, l'*attraction* et la *répulsion*, et se nomment dans la langue ordinaire la *joie* et la *tristesse*, l'*amour* et la *haine*, le *désir* et l'*aversion*. Tous les mouvements secondaires de la vie sensible se ramènent donc à deux mouvements principaux, qui partent, l'un de la sensation agréable, l'autre de la sensation désagréable, et qui tendent, l'un à la possession, l'autre à l'éloignement de sa cause. Ils pourraient être nommés scientifiquement l'un mouvement *attractif*, l'autre mouvement *répulsif*, et répondent à ce qu'on nomme vulgairement l'ensemble des passions bienveillantes et l'ensemble des passions malveillantes.

Mais, si la sensation est la cause prochaine des passions qui se produisent en nous, l'amour de soi en es la cause éloignée : c'est parce que le moi s'aime qu'il recherche la sensation agréable et évite la sensation désagréable. Aussi le mouvement qui l'emporte vers l'une et celui qui l'éloigne de l'autre, sont d'autant plus forts non seulement que la sensation est plus forte, mais

encore que l'amour du moi pour lui-même est plus profond. L'amour de soi est donc le dernier *pourquoi* des phénomènes que nous avons décrits, le principe suprême de la vie sensible. Otez cet amour essentiel, vous supprimez tous les phénomènes de la sensibilité et tous les rapports qui les unissent; rétablissez-le, vous les faites tous renaître avec les lois qui les régissent (1).

Il nous resterait, pour compléter ce travail sur Jouffroy considéré comme psychologue, à exposer celles de ses vues qui rentrent, non plus dans la psychologie rationnelle ou dans la psychologie expérimentale, mais dans la psychologie comparée et qui supposent l'étude corrélative de l'âme et du corps. Nous ne pouvons guère que signaler, dans ce genre, sa curieuse et paradoxale monographie sur le sommeil. Suivant Jouffroy, quand nous sommes plongés dans le sommeil, notre corps dort assurément, mais notre esprit ne dort pas, puisqu'il rêve et que rêver c'est penser. On dira peut-être que nous ne rêvons pas toujours dans notre sommeil; mais c'est un point qu'il est impossible d'établir; car il ne suffit pas de ne pas se souvenir d'avoir rêvé pour être sûr qu'on n'a pas rêvé réellement. L'opinion que l'esprit veille toujours, même pendant le sommeil, semble au contraire extrêmement plausible. Le provincial, fraîchement débarqué à Paris, ne peut pas dormir, pendant les premières nuits, à cause du roulement des voitures, tandis qu'au bout de quelques semaines il dort parfaitement. Or, cela ne peut s'expliquer que par l'hypothèse

(1) *Mélanges*, p. 202.

d'un esprit éveillé dans un corps endormi. Si, en effet, cet homme ne dort pas bien, les premières nuits qu'il passe à Paris, c'est que son esprit éprouve des sensations nouvelles pour lui et que, n'ayant pas l'habitude de les rapporter à leurs véritables causes, il se trouble, il s'inquiète et éveille à tout moment les sens pour leur demander ce que cela veut dire. Mais plus tard, quand il est familiarisé avec ces sensations et qu'il s'est parfaitement rendu compte et de leur nature et de leur raison d'être, il ne se dérange plus et laisse ses sens dormir en paix. « J'avais donné l'ordre, il y a quelque temps, dit Jouffroy, qu'on frottât, le matin, avant de m'éveiller, un salon qui est à côté de ma chambre. Les deux premiers jours, ce bruit m'éveilla; mais depuis, je ne m'en suis pas aperçu. D'où peut venir cette différence?... D'où vient que je m'éveillais et que je ne m'éveille plus? Il n'y a de cela, ce me semble, qu'une seule explication : c'est que mon âme qui veille, et qui sait à présent d'où viennent ces sensations, ne s'en inquiète plus et ne réveille pas mes sens (1). »

Il y a, suivant nous, beaucoup d'exagération, sinon d'inexactitude, dans quelques-unes de ces opinions de Jouffroy. Ainsi, il fait certainement la part trop grande à la nature et trop petite à l'expérience et au travail humain dans l'interprétation des signes dits naturels. Si nous devinons les sentiments d'une personne d'après ses cris, ses gestes et l'expression de sa physionomie, ce n'est pas seulement à l'instinct, mais encore à l'expérience qu'il faut l'attribuer. Un enfant qui n'a jamais

(1) *Mélanges*, p. 231.

éprouvé certaines passions, n'en comprendra assurément pas l'expression sur un visage humain, tandis qu'un homme qui a beaucoup vécu et beaucoup observé, la comprendra à merveille. Que si un enfant interprète avec exactitude, comme cela arrive souvent, un cri émotionnel poussé par un autre enfant, ce n'est pas par instinct, c'est par suite d'une expérience rudimentaire, mais réelle. Il sait, pour l'avoir éprouvé, que ce cri se lie chez lui à un sentiment de douleur, et il juge qu'il s'y lie également chez les autres. Voilà tout le mystère. C'est donc à l'expérience et à l'intelligence, non à la nature et à l'instinct, décorés des noms de faculté expressive et de faculté d'interprétation, qu'il faut attribuer la compréhension des signes dits naturels, comme celle des signes dits artificiels. Par conséquent, la faculté expressive ou interprétative, imaginée par Jouffroy, doit être rayée de la liste des facultés de l'âme. Elle doit aller rejoindre d'autres principes prétendus innés que les Écossais avaient inventés pour se dispenser de faire des analyses, en donnant des semblants d'explication.

Quant à la théorie des passions, on a pu voir combien elle est fine et ingénieuse. Cependant elle a essuyé de nos jours de sévères critiques. M. Taine reproche à l'auteur de ne pas dépeindre le jeu de la puissance sensitive, comme les physiologistes dépeignent celui de la puissance digestive, en décrivant les différents états des organes sur lesquels elle opère. Il lui reproche, en outre, d'employer, dans ses analyses, des expressions trop générale ou trop figurées. Pourquoi nous dire que la sensibilité se dilate ou se resserre, s'épanche ou se

concentre, comme si un principe supra-sensible pouvait rien faire de tout cela?

Le reproche que cet écrivain adresse à Jouffroy de ne pas expliquer les phénomènes de la sensibilité, comme on explique ceux de la digestion, par l'état des organes, nous paraît fondé en partie; car nous croyons que nos sentiments dépendent en partie de notre état organique. Mais il nous semble exagéré, parce que ces phénomènes n'en dépendent pas tous, et que beaucoup d'entre eux s'expliquent par des causes purement morales. Aussi voyons-nous que ce n'est pas seulement aux physiologistes, mais encore aux poètes, aux moralistes, aux philosophes que l'on s'adresse, quand on veut connaître le cœur humain. Quant au reproche qu'il lui fait d'employer des termes généraux et des termes métaphoriques, nous le trouvons assez peu fondé en raison. La science ne peut éviter l'emploi des termes généraux, sans éviter de parler la langue qui lui est propre, puisqu'elle est par définition un ensemble d'idées générales. Elle ne peut non plus éviter les termes métaphoriques, quand elle traite des choses de l'âme. La raison en est bien simple, c'est qu'on ne peut les exprimer directement et qu'il faut, bon gré mal gré, les désigner par des termes qui ont servi primitivement à désigner les choses de l'ordre corporel. Les expressions de Jouffroy, qui ont choqué son critique, sont si naturelles qu'elles se trouvent déjà pour la plupart chez les anciens, notamment chez Cicéron et saint Augustin. Ce dernier définit la joie *animi diffusio;* la tristesse, *animi contractio*, et le désir, *animi progressio*. M. Taine, qui relève si vertement les métaphores

de Jouffroy, est-il bien sûr de n'en point commettre lui-même ? Il nous dit que nos idées *entrent en branle* et y entrent par une sorte de *contagion*. Comment des idées peuvent-elles se mouvoir et être atteintes d'une contagion quelconque ? On pourrait donc lui dire, à lui aussi. qu'il ne parle pas le langage de la science, mais celui de la littérature.

La théorie de Jouffroy a certainement ses défauts, que l'auteur lui-même a reconnus plus tard, par exemple celui de faire dériver de la sensation toutes nos passions quelles qu'elles soient, et celui d'expliquer par elle des tendances qui lui servent à elle-même d'explication ; mais elle n'a pas ceux qu'il plaît à son critique de lui reprocher.

Reste la question de savoir si l'âme est éveillée, pendant que le corps est plongé dans le sommeil. Pour la résoudre, il faut examiner avant tout en quoi le sommeil consiste. Si l'on entend par là la cessation complète de toutes les fonctions de l'être humain, l'âme ne dort jamais entièrement ; car elle exerce toujours sourdement son activité et a toujours des idées sourdes, quand ce ne serait que celles qui répondent aux divers états des organes. Mais il faut en dire autant du corps ; car beaucoup de ses fonctions s'accomplissent encore dans le sommeil et d'autres sont ralenties sans être tout à fait suspendues. Si, au contraire, le sommeil est le ralentissement ou la cessation partielle des fonctions, l'âme dort comme le corps, puisque la volonté du dormeur se détend et que sa raison s'obscurcit. Entre l'état du corps et celui de l'âme pendant le sommeil la parité est donc complète, l'âme dort comme le corps.

La psychologie de Jouffroy, prise dans son ensemble, ne manque, comme on voit, ni de vérité ni d'intérêt; mais elle offre un caractère trop abstrait et trop fragmentaire. Au lieu de considérer l'âme dans ses rapports avec le corps dont elle est presque inséparable, et avec lequel elle forme, suivant l'expression de Bossuet, un tout naturel, ce philosophe la considère isolément, comme si elle existait à part des organes et se suffisait à elle-même. Au lieu de subordonner toutes les vues qu'il expose à une idée maîtresse qui les coordonne et les ramène à l'unité, il les développe séparément, sans se préoccuper du lien qui existe entre elles. Il fait de l'analyse ; il néglige la synthèse.

III

ESTHÉTIQUE

Jouffroy s'était occupé de bonne heure et avec une sorte de prédilection, comme il convenait à un psychologue doublé d'un lettré, des questions d'esthétique. C'est, en effet, sur le beau que roulait sa thèse de doctorat qu'il soutint en 1816, à l'âge de vingt ans. Il reprit ces questions en détail, dans sa petite chambre de la rue du Four, devant les vingt jeunes gens d'élite qui suivaient ses conférences et dont quelques-uns sont devenus depuis des hommes supérieurs. Il suffit de citer, d'un côté, Vitet qui fut plus tard un de nos plus fins connaisseurs et un de nos plus éminents critiques en

matière d'art; de l'autre, Sainte-Beuve, qui préludait à son rôle de grand critique littéraire par les études les plus variées et qui, en écoutant, avec sa curiosité toujours en éveil, les analyses de Jouffroy, analysait déjà, à part soi, l'analyste lui-même. Jouffroy n'avait pas écrit son cours. L'édition que nous en avons, a été faite après sa mort par Damiron, sur la rédaction de Delorme, un de ses auditeurs les plus intelligents. Le style en est clair et précis; mais il ne vaut pas, quoi qu'en dise M. Taine, celui des ouvrages que Jouffroy a rédigés lui-même. Il n'a ni l'élégance et la grâce de celui des *Mélanges*, ni la fermeté et la vigueur de celui de certains chapitres du *Cours de droit naturel.*

Parmi les écrivains français qui ont traité de l'esthétique, les trois plus célèbres sont incontestablement Lamennais, Cousin et Jouffroy. Nous avons analysé les livres des deux premiers et on a pu voir qu'ils font également honneur à la philosophie et à la littérature de notre pays. Sans avoir le même éclat, celui de Joufroy se distingue par d'autres qualités qui le mettent à leur niveau : les questions y sont posées avec plus de précision et résolues avec plus de rigueur.

La première question que notre auteur se pose est celle du beau. Pour la résoudre, il suit, conformément à ses propres principes, la méthode subjective, non la méthode objective ; il étudie les effets que le beau produit sur le sujet pensant, avant de chercher en quoi il consiste dans les objets pensés. Or, il trouve que tout objet beau produit en nous le phénomène du plaisir. Seulement il remarque que la réciproque n'est pas vraie, c'est-à-dire que tout ce qui nous procure du plaisir

n'est pas beau pour cela. Il analyse ensuite la plupart de nos plaisirs, en les rattachant à l'amour de soi, à la sympathie, à la nouveauté, à l'habitude, à l'unité dans la variété, à la convenance, à l'association des idées, et se demande quels sont ceux d'entre eux qui n'ont rien de commun avec le beau, et quels sont ceux qui offrent au contraire un caractère esthétique. Nous ne suivrons pas Jouffroy dans cette étude toujours ingénieuse et quelquefois profonde, qui est comme un prolongement de sa psychologie et qui remplit dix-sept leçons, c'est-à-dire la moitié environ de son ouvrage. Nous nous bornerons à étudier avec lui les plaisirs qui dérivent de l'amour de soi et ceux qui découlent de la sympathie, parmi lesquels ceux que le beau produit ont leur place.

Jouffroy croit trouver la raison dernière du plaisir dans notre essence même, dans notre nature d'êtres actifs. Nous sommes des êtres actifs, des forces, non pas des forces indéterminées et ne se portant pas plus dans un sens que dans l'autre, mais des forces ayant une fin et y tendant d'une manière presque irrésistible. Cette fin, c'est leur conservation et leur développement, et la tendance qui les y porte est l'amour de soi. Supprimez cet amour, et vous supprimez toutes nos modifications agréables ou désagréables; posez cet amour, vous les faites naître toutes. Quand cet amour essentiel, cette tendance à persévérer dans l'être, comme l'appelle Spinosa, ne rencontre pas d'obstacles ou qu'elle en triomphe, il y a plaisir; quand elle en rencontre et qu'elle échoue et se brise contre eux, il y a douleur, quelle que soit du reste la sphère

dans laquelle cette tendance se déploie, la sphère de la vie, celle de la pensée ou celle de l'action. — C'est là une théorie profonde, qui avait déjà été développée, dans l'antiquité, par Aristote, et qui a été heureusement remaniée de nos jours (1).

Outre les plaisirs de l'amour de soi, Jouffroy étudie ceux de la sympathie, qui n'en sont, à ce qu'il semble, qu'une variété. Si nous jouissons et si nous souffrons, en voyant jouir ou souffrir soit les autres hommes, soit les autres êtres vivants, c'est, en effet, que nous nous identifions avec eux par l'imagination, c'est que nous les suivons mentalement dans leurs développements divers, comme si c'était les nôtres, et que nous prenons en quelque sorte à notre compte leurs succès et leurs échecs. Pour tout dire, c'est notre propre nature en tant que forces que nous aimons dans les êtres semblables ou analogues à nous. Ce qui le prouve, c'est que notre sympathie augmente ou diminue suivant qu'ils se rapprochent plus ou moins de nous. Nous aimons le végétal plus que le minéral, l'animal plus que le végétal et l'homme plus que l'animal. Parmi les hommes eux-mêmes, il en est qui excitent notre sympathie à un plus haut degré que les autres; ce sont ceux qui possèdent à un plus haut degré les qualités propres à notre humanité et qui les déploient avec plus de puissance, tels que les hommes de génie et les héros.

Il résulte de cette double théorie de Jouffroy qu'il y a des objets qui nous plaisent ou nous déplaisent parce

(1) V. l'ouvrage de M. Bouillier, intitulé *Du plaisir et de la douleur*.

qu'ils sont utiles ou nuisibles au développement de notre nature, et qu'il y en a d'autres qui nous plaisent ou nous déplaisent simplement parce qu'ils sont comme autant de symboles de notre nature triomphante ou abattue. Cela revient à dire qu'il y a deux espèces de plaisirs, les plaisirs intéressés et les plaisirs désintéressés. Or, c'est manifestement parmi ces derniers qu'il faut ranger ceux dont le beau est la source. Voilà, d'un côté, un peuplier élégant et svelte, qui s'élève sans effort vers le ciel et balance dans les nuées sa tête brillante de verdure ; de l'autre, un arbuste noueux et rabougri, qui se couvre à peine d'une maigre et pâle végétation. Pourquoi le premier me paraît-il beau et le second me semble-t-il laid, sinon parce que l'un exprime, à mes yeux, une force qui se déploie avec aisance et facilité, et que l'autre est pour moi le symbole d'une force qui peine et souffre dans les liens de la matière, où elle est comme emprisonnée? Je porte un jugement analogue sur le papillon, qui vole avec tant de grâce dans les airs, et sur le limaçon, qui se traîne si péniblement sur la surface du sol. Là encore, je vois, d'un côté, l'expression d'une vie facile, de l'autre, celle d'une vie qui fait effort pour se développer, et autant j'éprouve de plaisir à la pensée de la première, autant je ressens de peine à la pensée de la seconde.

La force, à ce qu'il semble, n'est donc pas belle par elle-même ; elle n'est belle qu'à la condition d'être exprimée par la matière, de même que la matière n'est belle qu'à la condition d'exprimer la force. C'est dans la réunion de ces deux choses ou plutôt dans l'expression de celle-ci par celle-là que le beau consiste.

Maintenant la question est de savoir si l'expression est toujours belle. Jouffroy n'en doute pas : « Supposons, dit-il, un homme ivre devant vos yeux : tous ses traits, toute son attitude, ses yeux, sa voix expriment l'état troublé et avili de son âme. A côté de cet homme mettez un caillou informe (1). » Il est évident que l'un de ces objets vous intéresse, tandis que l'autre ne vous intéresse pas. Pourquoi? Parce qu'il y a de l'expression dans l'un et qu'il n'y en a point dans l'autre. On peut en conclure que l'expression nous attache et nous procure un plaisir désintéressé, quelle que soit la chose exprimée, c'est-à-dire qu'il y a toujours quelque beauté dans l'expression.

Mais n'y a-t-il de la beauté que là ? Évidemment il y en a ailleurs. Supposez qu'au lieu d'un homme ivre réel, vous ayez sous les yeux le Silène antique, c'est-à-dire la statue d'un homme ivre, vous trouverez dans cet objet, comme dans le précédent, le beau d'expression, mais vous y trouverez de plus le beau d'imitation. La nature étant fidèlement reproduite, vous éprouvez un plaisir délicieux. L'imitation est devenue cause d'émotion esthétique, comme l'expression, et pourtant elle en reste distincte; car une chose sans expression, un caillou, une plume, me plaît, pourvu qu'elle soit bien imitée. Il y a donc un beau d'imitation comme il y a un beau d'expression.

« Un autre mérite que le Silène a, et que ne peut avoir l'homme ivre vivant, le voici. Dans le Silène, l'artiste a bien puisé dans la nature les traits expressifs de

(1) *Esthétique*, p. 235.

l'ivresse ; mais il ne les a pas reproduits sans altération et sans choix. D'une part, il a écarté des données de la nature tous les détails inutiles ou insignifiants, tous les traits étrangers à l'idée qu'il voulait exprimer ; et d'autre part, ceux qu'il a gardés comme allant au but, il les a perfectionnés, c'est-à-dire rendus plus expressifs. Il a *idéalisé* la nature, ou, ce qui revient au même, il a modifié la nature de manière à la rendre un symbole plus simple et plus clair à la fois de l'idée d'ivresse qu'il voulait rendre et il y est parvenu : 1° en supprimant dans l'homme réel tout ce qui n'était pas l'homme ivre ; 2° en rendant plus significatif l'homme ivre naturel. Or, ce perfectionnement, cette *idéalisation* nous charme et nous plaît ; c'est encore une source de plaisir pour nous de retrouver l'expression naturelle simplifiée et éclaircie ; c'est un mot que nous lisons mieux que de coutume, grâce à l'habileté de la main qui l'a tracé (1). » Outre le beau de l'*expression* et le beau de l'*imitation*, il faut donc reconnaître ce qu'on pourrait appeler le beau de l'*idéal*.

Mais il y a une quatrième espèce de beauté, celle de l'invisible. Il est clair, en effet, que, si l'expression de l'envie nous paraît belle comme celle de la bonté, la bonté en soi nous paraît avoir une beauté que l'envie n'a pas. Ajoutons que le beau invisible est lui-même susceptible d'être subdivisé. Il consiste parfois dans la force vitale, en tant qu'elle se déploie avec puissance. C'est ainsi que l'Hercule est beau à cause de sa force seule et abstraction faite des autres qualités qu'il peut

(1) *Esthétique*, p. 237-238.

avoir. Il consiste quelquefois dans le développement des sentiments bienveillants et sympathiques. Ainsi, une figure humaine, qui en porte fortement l'empreinte, m'attire et me paraît belle par ce côté, quelle qu'elle soit d'ailleurs. Il consiste aussi dans le mouvement de la vie intellectuelle. Une physionomie sur laquelle les éclairs de l'intelligence semblent jaillir, me plaît et me séduit par cela même. Il peut consister enfin dans le développement de la vie morale. Nous éprouvons une respectueuse sympathie pour un homme, quand la dignité de son caractère se manifeste dans son attitude, sur son visage, dans son regard. Le beau invisible comporte donc quatre variétés, le beau physique, le beau sensible, le beau intellectuel, le beau moral, et c'est à tort que Reid a essayé de ramener à la beauté morale toutes les espèces de beautés.

Le beau rentre, comme on voit, dans la catégorie des objets qui nous procurent des émotions désintéressées et qui remuent notre sympathie. C'est pourquoi Jouffroy croit pouvoir le définir : « Ce avec quoi nous sympathisons dans la nature humaine exprimée par les symboles naturels qui frappent les sens. »

De quelque manière qu'on apprécie cette classification des diverses espèces de beauté, donnée par Jouffroy, on reconnaîtra la finesse des observations qu'elles lui suggèrent. Ainsi, il a raison de dire qu'il y a de la beauté dans l'imitation prise en elle-même et abstraction faite des qualités esthétiques de la chose imitée. Aristote remarquait déjà, de son temps, qu'en présence d'un tableau, représentant fidèlement soit un légume, soit quelque autre objet vulgaire, nous sommes char-

més et nous écrions involontairement : comme c'est bien cela ! S'il n'en était pas ainsi, il faudrait condamner sans réserve toute une école moderne, l'école flamande, dont le principal mérite est dans la reproduction exacte de la nature telle qu'elle est. Jouffroy affirme avec plus de raison encore qu'il y a de la beauté dans l'idéalisation, et montre admirablement en quoi elle consiste. Les plus belles pages du travail de M. Taine sur les fables de La Fontaine ne sont que le commentaire brillant et animé du morceau de Jouffroy sur l'idéal. Enfin, il n'a pas tort de prétendre qu'il y a du beau dans l'expression, qu'il y en a même dans l'invisible, considéré comme tel. Par là son travail se rapproche de celui de Cousin dont il diffère, du reste, par la simplicité du style et par la familiarité des détails.

Pour compléter ses études sur le beau, Jouffroy montre de quelle manière il a été compris par deux grandes écoles, qui partageaient de son temps et qui partagent encore aujourd'hui les esprits, en matière d'art et de littérature, par l'école réaliste et par l'école idéaliste.

Quand nous sommes en présence d'un objet expressif, nous sommes émus esthétiquement, et cette émotion vient ou de l'expression ou de la chose exprimée, c'est-à-dire de la forme ou du fond, du visible ou de l'invisible. Or, il y a des artistes qui s'attachent surtout au fond, à l'invisible, ce sont les idéalistes ; il y en a d'autres qui se préoccupent avant tout de la forme, du visible, ce sont les réalistes.

Les artistes idéalistes remarquent qu'il y a plusieurs moyens de bien mettre l'invisible en relief. Le premier

est de simplifier les formes qui l'expriment et de les rendre plus claires, en éliminant celles qui ne tendraient pas directement à faire ressortir la chose exprimée. Le second est de simplifier la chose exprimée elle-même et de la réduire, autant que possible, à un élément unique, afin de concentrer là-dessus toute l'attention de l'esprit et de le frapper avec plus de force. Et ces deux moyens, ils ne manquent pas de les employer dans les différents arts. La musique idéaliste de Grétry, de même que la musique antique, méprise l'harmonie, avec son infinie variété, et ne vise qu'à exprimer aussi clairement que possible, par une mélodie simple, un des sentiments les plus simples de l'homme. La peinture de Raphaël ne cherche à rendre qu'un sentiment unique, à l'aide d'un seul groupe ou même d'une seule figure, en supprimant tous les détails inutiles et en s'en tenant aux traits expressifs. Les artistes de l'école réaliste partent d'un principe tout contraire et procèdent d'une manière tout opposée. Ils ne songent point à la part que l'invisible peut avoir dans l'émotion esthétique : ils ne songent qu'à la nature, à la forme, et font de leur mieux pour la bien imiter. Ils ne choisissent point, parmi les détails qu'elle leur offre, les plus expressifs : ils les reproduisent tous, tels qu'ils sont.

L'idéaliste se préoccupant uniquement de l'invisible et le réaliste du visible, le premier décrira la passion, telle qu'elle se développe dans l'âme, sous le regard de la conscience ; le second peindra l'homme passionné, avec les discours, les gestes, les regards qui manifestent aux sens ce qu'il éprouve. Or, qu'est-ce que la pas-

sion? Une abstraction morte. Et l'homme passionné? Une réalité vivante. L'art réaliste est donc plus vivant que l'art idéaliste. Ce n'est pas tout. Par cela seul que le réaliste se représente la passion sous les traits d'un être vivant, il est bien obligé de donner à cet être un certain sexe, un certain visage, un certain âge, une certaine condition, une certaine nationalité, et de le placer à une certaine époque. L'art réaliste est plus favorable que l'art idéaliste à la peinture des détails et à la reproduction de la couleur locale. Ajoutons qu'il y est d'autant plus favorable qu'il est plus réaliste : il l'est plus dans Lesage que dans Molière, et plus dans Walter Scott que dans Lesage. Le romancier écossais, dit Jouffroy, « pousse jusqu'à l'extrême la reproduction des détails. On sait tout de ses personnages, jusqu'à la couleur de leurs habits, jusqu'à la forme de leurs souliers (1). » Une autre remarque très fine de Jouffroy, c'est que l'artiste idéaliste, n'étudiant que l'invisible et ne l'étudiant qu'en lui-même, — car il ne peut le saisir ailleurs, — le représentera seulement tel qu'il le trouve en lui, et ne pourra peindre ni les passions dans toute leur diversité, ni les individus dans toute leur multiplicité. Il ne décrira jamais que ses passions, à lui, et ne peindra jamais que lui-même. Par conséquent, en même temps que ses types seront moins vivants que ceux de l'artiste réaliste, ils seront moins variés et moins individuels.

Tout en préconisant l'idéalisme, Jouffroy rend, comme on le voit, hautement justice au réalisme. Il

(1) *Esthétique*, p. 270.

suit en cela la tradition de Fénelon, qui ne se lasse pas d'admirer, « dans un paysage du Titien, des chèvres qui grimpent, suivant ses expressions, sur une colline pendante en précipice, ou dans un tableau de Téniers, des festins de village et des danses rustiques, » et qui déclare que la peinture exacte du bonhomme Eumée, dans l'*Odyssée* d'Homère, le touche infiniment plus que celle d'un héros de *Clélie* ou de *Cléopatre*. Il suit la tradition de Diderot, qui ne pouvait souffrir, lui non plus, les ouvrages où la nature était trop embellie et rendue en quelque sorte méconnaissable, et qui les comparait à ces portraits flattés, où le peintre ne reproduit pas, sur le visage d'un homme, la verrue qui le dépare : Où est la verrue ? demandait-il à propos des idylles de Gessner, de Florian et des autres fades productions du même genre. Il suit enfin la tradition de Molière, qui ne craint pas de mettre sur la scène des servantes et des valets, comme Marinette et Gros-René, des apothicaires, comme M. Fleurant, des malades imaginaires ou supposés, comme Argant et M. Pourceaugnac, et qui réussit à faire accepter ces personnages impossibles, à en croire La Bruyère, de l'auditoire le plus délicat et le plus difficile de l'univers.

Si Jouffroy est de l'avis des écrivains que je viens de citer touchant les avantages de l'imitation de la nature, il les surpasse par la manière profonde et vraiment philosophique dont il motive son opinion. Il montre très bien, en effet, que l'imitation de la réalité extérieure peut seule donner aux personnages poétiques l'individualité, la variété et la vie. On s'explique très bien, en le lisant, pourquoi les amoureux de Racine, Bajazet,

Xipharès, Hippolyte, se ressemblent tous et ne se distinguent par aucun trait particulier et individuel. C'est qu'ils ne sont que des personnifications diverses d'une même passion et que, pour la peindre, Racine a regardé au dedans, dans son propre cœur, et non au dehors, dans l'immense mêlée de la vie sociale. On s'explique également, en méditant sur la doctrine de Jouffroy, pourquoi le corps est comme absent des tragédies de Racine et pourquoi l'âme y figure pour ainsi dire seule.

L'homme y est, en effet, dépeint par le dedans, dans sa nature intime et spirituelle; le dehors reste complètement dans l'ombre et y est comme s'il n'était pas. Andromaque est-elle grande ou petite, brune ou blonde? Nous n'en savons rien. Tout ce que nous savons, c'est qu'elle est épouse et mère et qu'elle éprouve avec autant de vivacité que de délicatesse les sentiments que ce double titre suppose. Hermione a-t-elle les yeux noirs ou bleus, le nez camus ou aquilin? Est-elle bien ou mal vêtue? On n'y pense pas. On ne pense qu'à la jalousie qui la dévore et dont elle est la personnification vivante.

Les formules si sèches en apparence de Jouffroy sont, comme on peut voir, de la plus haute valeur, parce qu'elles expriment de véritables lois, et que ces lois servent à expliquer une multitude de faits. C'est, en effet, à la détermination de ces hautes généralités qu'on nomme des lois, que les sciences doivent tendre, non seulement les sciences physiques, mais encore les sciences morales, y compris l'esthétique qui en fait partie.

IV

MORALE

A la différence de la psychologie, qui traite de la nature de l'homme, la morale a pour objet sa destinée.

Or, quelles sont les circonstances où le problème de notre destinée se dresse, pour ainsi dire, devant nous de toute sa hauteur et s'impose à nous avec empire? Jouffroy les énumère, avec une émotion et une noblesse, qui nous élèvent bien au-dessus des préoccupations vulgaires de l'existence et qui nous emportent dans les plus hautes régions de la philosophie. C'est, dit-il, quand le malheur nous a frappés de ses coups les plus rudes et les plus multipliés, c'est quand nous avons vu se briser nos plus légitimes attachements et se flétrir nos plus belles espérances, que de notre âme désolée et désespérée s'échappe cette mélancolique question : — Pourquoi ai-je donc été mis au monde ?— Et qu'on ne croie pas que le malheur seul nous l'arrache. Elle jaillit de nos joies comme de nos tristesses ; car le bonheur ne tient jamais tout ce qu'il promet, et le désenchantement qui le suit, est aussi douloureux que le malheur même. Ce ne sont donc pas seulement les cœurs blessés, ce sont encore les cœurs blasés qui se posent le problème de la destinée humaine. Ce problème est suscité en nous par le spectacle de la nature, comme par l'expérience de la vie. Quand nous contemplons, du haut d'une montagne, l'immense panorama

qui nous environne, quand nous songeons qu'il n'est qu'un point dans le monde, qui nous porte, et que celui-ci n'est, à son tour, qu'un point dans l'espace sans limites, où il vogue de conserve avec d'autres mondes innombrables, nous ne pouvons nous empêcher de nous demander pourquoi tout cela a été fait, pourquoi ces milliers de mondes, qui se balancent sur nos têtes, pourquoi celui que nos pieds foulent, pourquoi ces êtres chétifs, nos semblables, perdus dans cette immensité. Alors encore nous nous posons le problème de notre destinée.

Nous nous posons ce problème en sondant les entrailles de la terre, comme en contemplant sa surface. Nous trouvons, en effet, l'histoire de notre globe écrite, en quelque sorte, dans ses couches successives. Ce furent d'abord d'immenses végétaux, qui ne couvraient de leur ombre aucun être animé, puis de monstrueux reptiles, premiers et grossiers essais d'organisation animale, puis des quadrupèdes informes, qui ne pouvaient vivre et se reproduire qu'avec peine, et enfin l'homme, le dernier venu et le plus parfait de tous les animaux. « Ainsi, dit admirablement Jouffroy, l'homme ne semble être qu'un essai de la part du créateur, un essai après beaucoup d'autres, qu'il s'est donné le plaisir de faire et de briser. Ces immenses reptiles, ces animaux informes, qui ont disparu de la face de la terre, y ont vécu autrefois comme nous y vivons maintenant. Pourquoi le jour ne viendrait-il pas où notre race sera effacée, et où nos ossements déterrés ne sembleront aux espèces vivantes que des ébauches grossières d'une nature qui s'essaie? Et, si nous ne sommes ainsi qu'un

anneau dans cette chaîne de créations de moins en moins imparfaites, qu'une méchante épreuve d'un type inconnu, tirée à son tour pour être déchirée à son tour, que sommes-nous donc, et où sont nos titres pour nous livrer à l'espérance et à l'orgueil? (1) »

Cette question une fois posée, l'homme ne peut plus s'empêcher d'y penser et y répond, suivant sa constitution intime, par la poésie, par la religion ou par la philosophie : « La vraie poésie, en effet, n'exprime qu'une chose, les tourments de l'âme humaine devant la question de sa destinée. C'est là de quoi parle la véritable lyre, la lyre des grands poètes, celle qui vibre avec une monotonie si mélancolique dans les poésies de Byron, dans les vers de Lamartine. « Il en est de la religion comme de la poésie : « Elle n'est autre chose qu'une réponse au problème de la destinée humaine et à toutes les questions qu'il entraîne à sa suite... Et il en est de la philosophie comme de la poésie, comme de la religion : sa nature, son but, son prix, ne se révèlent au cœur de l'homme, — et j'ai raison de dire au cœur, — que quand il a senti peser sur lui le problème de sa destinée, et que le tourment du doute est venu le saisir au sein de sa primitive insouciance. La philosophie est une affaire d'âme (2). »

Le problème de la destinée s'impose à nous non seulement par son intérêt, mais encore par sa grandeur; car il comprend et enveloppe plusieurs problèmes particuliers, que les philosophes considèrent quelquefois séparément et auxquels ils donnent des dénominations

(1) *Mélanges*, p. 318-319.
(2) *Mélanges*, p. 222-224.

spéciales. Pour eux, le problème de notre destinée ici-bas s'appelle *morale;* celui de notre destinée avant et après la vie, *religion naturelle;* celui de la destinée de notre espèce, *philosophie de l'histoire*, et ainsi des autres. Mais il y a entre tous ces problèmes, dit Jouffroy, qui montre ici un esprit vraiment synthétique, une unité radicale, si bien qu'on ne peut en comprendre et en résoudre un seul sans comprendre et résoudre tous les autres. Ainsi, il n'est pas une seule grande religion ni une seule grande philosophie qui ne se soit posé tous ces problèmes à la fois et qui ne les ait résolus d'une manière ou d'une autre. En fait de religion, il suffit de citer la religion chrétienne : « Demandez à un chrétien d'où vient l'espèce humaine, il le sait; où elle va, il le sait; comment il va, il le sait. Demandez à ce pauvre enfant, qui de sa vie n'y a songé, pourquoi il est ici-bas, et ce qu'il deviendra après sa mort : il vous fera une réponse sublime, qu'il ne comprendra pas, mais qui n'en est pas moins admirable. Demandez-lui pourquoi le monde a été créé et à quelle fin; pourquoi Dieu y a mis des animaux, des plantes; comment la terre a été peuplée; si c'est par une seule famille ou par plusieurs; pourquoi les hommes parlent plusieurs langues... il le sait. Origine du monde, origine de l'espèce, question des races, destinée de l'homme en cette vie et en l'autre... il n'ignore rien (1). » Une grande philosophie se reconnaît à la même marque qu'une grande religion. Qu'on passe en revue le platonisme, le stoïcisme, le kantisme, toute

(1) *Mélanges*, p. 330-331.

les doctrines philosophiques dont l'humanité s'honore, et on verra qu'elles ont entraîné dans leurs cadres toutes les questions qui intéressent le cœur humain, c'est-à-dire qui touchent à la destinée humaine.

Parmi les auteurs qui se sont posé le problème de la destinée, aucun ne l'a fait, comme on peut en juger, avec plus de grandeur naturelle et d'émotion contenue que Jouffroy. Nous sommes trop loin des anciens pour les bien sentir et les bien apprécier; mais il semble que cette question préoccupait plus leur esprit qu'elle ne remuait leur cœur et qu'elle ne les prenait pas, comme nous, aux entrailles. Ils n'avaient pas, devant les mystères de la vie et de la mort, ce qu'on pourrait appeler le frémissement sacré. Cela tenait peut-être à ce que le monde était jeune, suivant l'expression du poète, et vivait plus volontiers dans le présent qu'il tenait que dans un avenir incertain. A l'apparition du christianisme, tout change. Cette grande religion met la vie future sur le premier plan et rejette la vie actuelle sur le second; elle fait de la destinée humaine le principal et presque l'unique souci des âmes et développe en elles comme un sens nouveau, le sens de l'infini. Tout e qui s'y rapporte est non seulement étudié avec un soin scrupuleux, mais encore exprimé avec une ardeur communicative, de sorte qu'auprès de ce feu qui vivifie, en même temps qu'il éclaire, la philosophie antique ne paraît plus qu'une lumière sans chaleur. Les véritables précurseurs de Jouffroy, en ce qui concerne le sentiment de ce problème, ce ne sont donc pas les philosophes anciens, pas même Platon, celui de tous qui l'a senti avec le plus de profondeur; ce sont les

philosophes chrétiens. C'est cet Augustin dont on a si bien dit que tout ce qui est chez Platon vit et respire dans ses ouvrages, *quidquid est in Platone vivit ac spirat apud nostrum Augustinum;* c'est ce Pascal, qui a passé sa vie tourmentée et méditative face à face avec l'énigme de notre destinée et que cette énigme a dévoré. Seulement Jouffroy, avec une hardiesse dont Pascal aurait frémi, déclare la solution consacrée par la tradition religieuse incapable de répondre aux exigences de l'esprit moderne et demande à la philosophie une solution nouvelle.

Suivant Jouffroy, le problème général de la destinée humaine comprend, nous l'avons dit, plusieurs problèmes particuliers : celui de la destinée de l'individu, celui de la destinée de la société, et celui de la destinée de l'espèce, qui en impliquent à leur tour plusieurs autres. Ainsi, le problème de notre destinée individuelle enveloppe celui de savoir si elle s'accomplit tout entière ici-bas ou si elle a commencé ailleurs et doit finir ailleurs, c'est-à-dire si notre existence actuelle est un drame complet ou un drame auquel manquent l'exposition et le dénouement. Tant qu'on n'a pas résolu ces questions, on n'a pas résolu le problème de la destinée de l'homme. Après les avoir agitées pendant deux ou trois ans, dans des leçons qui n'ont pas été livrées à l'impression, Jouffroy aborda la question de la destinée de l'homme sur la terre. Ses leçons sur cette question capitale ont été publiées sous le titre de *Cours de droit naturel.* Elles comprennent la partie théorique de la morale. L'auteur se réservait d'en traiter plus tard la partie pratique, qui aurait com-

pris la morale personnelle, la morale réelle, la morale sociale et la morale religieuse. La mort ne lui permit pas de mener à fin cette grande entreprise.

L'ouvrage de Jouffroy est plus réfutatif que dogmatique, parce qu'avant d'établir sa propre doctrine sur le devoir, notre philosophe tient à renverser tous les systèmes qui, d'une manière ou d'une autre, en impliquent la négation. Ainsi, il s'attaque d'abord au système fataliste, au système panthéiste, au système mystique et au système sceptique, qui nient le devoir pour des raisons extérieures aux phénomènes moraux, et il combat ensuite le système égoïste et le système sentimentaliste, qui le nient parce qu'ils analysent mal ces mêmes phénomènes. Nous négligerons la partie réfutative et nous exposerons seulement la partie dogmatique de l'ouvrage.

Un des points sur lesquels Jouffroy a répandu le plus de lumière, sans doute parce qu'il a pu y déployer à la fois son talent de psychologue et son talent de moraliste, c'est le tableau des faits moraux de notre nature. Il en est, suivant lui, de l'homme comme des autres êtres animés, il tend, dès sa naissance, par des mouvements indélibérés et instinctifs, vers un certain nombre de fins particulières, qui composent par leur réunion sa fin totale. Les divers ressorts qui l'y poussent, sont les tendances primitives et instinctives de la nature humaine. Sous leur action, les diverses facultés dont il a été pourvu, se mettent en jeu pour saisir les objets vers lesquels il se porte. Elles se développent d'une manière indéterminée, en obéissant aux tendances divergentes qui les sollicitent; mais quelques efforts

qu'elles fassent pour leur donner satisfaction, elles ne les satisfont jamais complètement. Or, leur satisfaction nous apparaît comme un bien et leur non-satisfaction comme un mal, de sorte que le bien et le mal peuvent être définis, l'un le succès, l'autre l'échec de nos facultés, dans la poursuite des fins auxquelles notre nature aspire. Le plaisir et la douleur accompagnent ordinairement le bien et le mal, mais ils ne les constituent pas ; ils n'en sont que le retentissement dans notre nature sensible. Si nous étions actifs, sans être sensibles, il n'y aurait pour nous ni plaisir ni douleur, et pourtant il y aurait encore du bien et du mal.

Les faits qui viennent d'être décrits constituent l'état primitif de l'homme. Quand la raison paraît, elle fait subir à cet état primitif une grande transformation. Comme elle est la faculté, non pas simplement de connaître, mais de comprendre, à la vue de nos tendances en jeu et de nos facultés en mouvement, elle comprend qu'elles n'aspirent les unes et les autres qu'à la satisfaction complète de notre nature, laquelle constitue notre bien total, ou, d'un seul mot, notre bien. Elle comprend aussi, à la lumière de l'expérience, que nous ne saurions satisfaire notre nature complètement, et que nous devons seulement viser à la satisfaire dans la plus large mesure où nous pouvons le faire ; de l'idée de notre bien, elle s'élève à celle de notre plus grand bien possible. Mais la raison ne s'arrête pas là, elle conçoit que l'homme ne peut arriver à son plus grand bien que par l'empire sur lui-même et par le gouvernement de ses facultés, et cet empire, elle cherche à l'établir solidement, ce gouvernement, elle s'efforce de

le saisir d'une main ferme: « Tel est, dit Jouffroy, le nouvel état moral, ou le nouveau mode de détermination que produit dans l'homme l'apparition de la raison. L'intérêt bien entendu, substitué à ces buts partiels auxquels nos passions nous portent, voilà la fin; l'empire sur soi, voilà le moyen. Ce qu'il y a de moins que dans le premier état, c'est la domination immédiate des passions sur les facultés humaines. Entre ces deux puissances une troisième s'est interposée, celle de la raison et de la volonté, l'une posant un but à la conduite, l'autre gouvernant les facultés humaines vers ce but (1). »

L'état égoïste et intéressé n'est pas le dernier terme du développement de l'homme. Il conçoit que ce qui se passe en lui se passe aussi dans les autres êtres, que chacun d'eux tend aussi à sa fin et que ces fins diverses composent la fin de la création, c'est-à-dire l'ordre universel, c'est-à-dire le bien total et absolu. Son propre bien et le bien de chaque être lui apparaissent dès lors comme des fragments du bien absolu, de l'ordre universel, et il les juge, à ce titre, également respectables et sacrés. Un nouveau mode d'agir est apparu, c'est le mode moral. Auparavant nous allions à notre bien sous l'impulsion de nos tendances instinctives ou de notre intérêt personnel, mais nous ne savions pas qu'il y eût quelque chose de moral à y aller. Maintenant que nous savons que notre bien fait partie du bien absolu, nous jugeons que nous avons le droit et le devoir d'y tendre, que les autres ont le même droit et le

(1) *Cours de droit naturel,* t. I p. 38.

même devoir et que, par conséquent, nous devons respecter et favoriser le mouvement qui les y porte. Les idées de droit et de devoir, de devoir envers nous-même et de devoir envers les autres naissent à la fois au dedans de nous.

Le motif de détermination que nous venons de décrire a ceci de commun avec le motif égoïste qu'il ne peut agir que dans un être raisonnable. Il en diffère en ce que le motif égoïste conseille et que le motif moral oblige, en ce que c'est à nous que nous obéissons en cédant au premier, tandis qu'en cédant au second, nous nous soumettons à quelque chose qui n'est pas nous, mais qui vaut mieux que nous. Or, le dévouement d'un être à ce qui n'est pas lui, mais vaut mieux que lui, est précisément ce qu'on nomme vertu ou bien moral. Le motif moral diffère encore du motif intéressé en ce qu'il est accompagné d'un jugement par lequel nous nous déclarons dignes d'éloge ou de blâme, de récompense ou de châtiment, suivant que nous lui avons obéi ou résisté, d'où résultent la satisfaction d'avoir bien fait et la douleur d'avoir mal fait ou remords. Sans doute nous pouvons nous féliciter de notre prudence ou nous reprocher notre maladrese, quand nous avons réussi ou échoué dans la poursuite de notre intérêt, mais il n'y a rien là qui ressemble de près ni de loin à l'approbation et à la désapprobation morales.

Les trois états que nous avons décrits successivement, ne sont pas successifs dans la réalité et ne répondent pas à trois périodes distinctes de la vie humaine. Sans doute l'état instinctif précède historiquement les deux

autres; mais l'état égoïste et l'état moral apparaissent à peu près ensemble et sont à peu près contemporains. Il semble qu'il faut avoir une intelligence fort développée pour s'élever à l'idée de l'ordre universel, du bien absolu, et que la plupart des hommes y restent constamment étrangers. C'est une erreur. S'il en était ainsi, ils resteraient constamment étrangers à la moralité même et ne seraient hommes que de nom. Sans doute ils n'ont ni tous ni de bonne heure une conception claire de l'ordre : ils n'en ont d'abord et pour la plupart qu'un sentiment confus, qui ressemble aux intuitions de l'instinct plutôt qu'aux conceptions de la raison ; mais ce sentiment suffit pour les diriger dans leur conduite, et c'est ce qu'on nomme la conscience.

Bien que les trois états dont nous parlons soient divers, leurs éléments ne sont pas très nombreux ni très difficiles à déterminer. Ils peuvent se ramener à quatre, qui sont nos tendances instinctives, nos facultés naturelles, la liberté qui les gouverne et la raison qui les éclaire. Dans l'éclat primitif, qui est celui de l'enfance et qui reparaît souvent dans l'âge viril, sous le nom d'état passionné, les deux premiers principes agissent seuls : les tendances, qui sont les mobiles de la vie, entrent en jeu et les facultés obéissent à leur mouvement, sans que rien s'interpose entre elles. Dans les deux états ultérieurs, il n'en est plus de même : entre les impulsions des tendances instinctives et les facultés, se glisse un pouvoir qui résiste aux premières et s'empare des secondes et qui s'appuie, pour cela, sur une idée, tantôt sur l'idée générale de l'intérêt bien entendu, tantôt sur l'idée absolue du bien universel,

c'est-à-dire, en définitive, sur les données de la raison.

Cette théorie des faits moraux de la nature humaine me paraît à peu près irréprochable. Si je la fais suivre de quelques observations, c'est moins pour la rectifier que pour l'expliquer et l'éclaircir. D'abord Jouffroy a renouvelé ingénieusement la distinction du bien et du plaisir, admise par des anciens illustres et un peu oubliée des modernes. Il ne met pas le plaisir et le bien dans une sorte d'opposition, comme Zénon ; il fait de l'un la manifestation de l'autre, comme Aristote. Suivant ce dernier, en effet, le plaisir s'ajoute au bien, comme une sorte de complément, de surcroît, qui ne le constitue pas, mais en est la conséquence au sein des natures sensibles : c'est ainsi, dit-il poétiquement, que la fraîcheur s'ajoute à la jeunesse et en est pour ainsi dire la fleur. Aussi le bien existe-t-il chez certains êtres sans le plaisir. Quand le végétal se conserve et se développe conformément aux lois de sa nature, il y a bien en lui ; dans le cas contraire, il y a mal; mais ni ce bien n'est accompagné de plaisir ni ce mal de douleur.

Une autre vérité qui se rattache à la précédente et que Jouffroy a également indiquée, sans lui donner tous les développements qu'elle comporte, c'est le caractère désintéressé de nos tendances primitives. Ces tendances, en effet, se déploient d'abord en nous comme dans les plantes, c'est-à-dire qu'elles se portent vers leurs objets, abstraction faite du plaisir qui peut en résulter, puisque, à ce moment, ce plaisir n'ayant pas encore été éprouvé, est encore inconnu. Plus tard, l'appât du plaisir s'ajoutera à celui de l'objet lui-même,

et nous céderons tantôt à l'un, tantôt à l'autre, tantôt à tous les deux à la fois. A ce moment, nous ne nous préoccupons pas encore du bien total de notre nature ; l'intérêt personnel n'est pas encore né au dedans de nous : il y naît avec l'idée de notre bien pris dans son ensemble. Ajoutons qu'il n'affecte un caractère immoral et répulsif que quand nous y tendons sans respect pour le bien des autres, c'est-à-dire sans coordonner notre bien personnel avec le bien universel : c'est dans cette coordination que la vertu, le bien moral consiste. L'homme seul en est capable, puisque seul il a l'idée non seulement du bien universel, mais encore du bien personnel : bien loin de pouvoir être vertueux, l'animal ne peut même pas être égoïste.

La doctrine de Jouffroy n'est pas seulement remarquable par sa précision, mais encore par sa fécondité. On pourrait, en effet, s'en servir, suivant moi, pour résoudre une des plus graves questions de la pédagogie moderne. Faut-il, comme l'insinue Rousseau et comme Fourier le dit plus positivement, abandonner les facultés de l'enfant à elles-mêmes et les laisser se développer sans autre guide que l'instinct, sans autre loi que celle de l'attraction passionnelle, ou bien faut-il habituer le jeune sujet à s'emparer de ses facultés, à les concentrer avec effort sur le même objet et à les diriger en maître ? On n'hésitera pas à résoudre la question dans le dernier sens, si on a présente à l'esprit la théorie de Jouffroy. Puisque l'homme diffère de l'animal par le pouvoir qu'il possède de concentrer et de diriger ses facultés, il importe d'accoutumer l'enfant à concentrer et à diriger les siennes, ce qu'il ne

peut faire sans résister à ses instincts, c'est-à-dire aux stimulations sensibles, qui lui sont communes avec les animaux, et sans s'appuyer sur les conceptions rationnelles, qui sont propres à notre espèce. C'est le seul moyen de l'élever de l'animalité à l'humanité. Quand on dit qu'on *élève* un enfant, on ne doit pas vouloir dire autre chose.

Après avoir distingué le bien absolu du bien sensible et du bien personnel et montré qu'il en diffère en ce qu'il nous apparaît comme obligatoire et sacré, Jouffroy se pose plus explicitement la question de savoir en quoi il consiste. Suivant lui, le bien d'un être n'est pas autre chose que sa fin. Mais cette définition, qui a pour but d'éclaircir l'idée du bien, a besoin elle-même qu'on l'éclaircisse, et c'est ce qu'il s'efforce de faire. Nous savons, dit-il, par la raison, que tout être a une fin, et il en est de ce principe, qui est celui de finalité, comme du principe de causalité, il est évident, nécessaire et universel, c'est-à-dire qu'il n'admet aucune exception. Nous savons, d'un autre côté, par expérience, que la fin des êtres varie et qu'elle varie avec leur nature. On comprend, en effet, que, si tout être a une fin, il doit avoir reçu une nature, c'est-à-dire un ensemble de moyens appropriés à cette fin. Or, si la raison nous donne le principe général de finalité, elle ne nous révèle pas la fin particulière de chaque être, et l'expérience ne peut pas non plus nous la découvrir directement, car elle saisit ce qui est, non ce qui doit être. Comment donc la déterminer?

Par l'étude de sa nature, qui tombe immédiatement sous l'expérience. Dès qu'il y a entre la nature et la

fin d'un être une corrélation constante, il suffit de connaître l'une pour connaître l'autre. Pour connaître la fin de l'homme, laquelle est identique à son bien, nous n'avons donc qu'à étudier la nature de l'homme.

Or, la nature de l'homme comprend, — nous l'avons déjà dit, — des tendances instinctives, qui aspirent à leur satisfaction : par exemple, celle qui le porte à connaître les objets qui l'environnent, à connaître Dieu et à se connaître lui-même, c'est la curiosité ; celle qui le porte à s'unir à tout ce qui vit, depuis Dieu jusqu'à l'homme et depuis l'homme jusqu'au moindre vermisseau, c'est la sympathie. Outre ces tendances et d'autres semblables, il a des facultés, plus ou moins propres à les satisfaire, telles que la faculté de penser et celle de s'exprimer, et une volonté, éclairée par la raison, pour diriger ces dernières. Or, Jouffroy croit que, si nous parvenions à déterminer toutes les tendances de l'homme, nous aurions déterminé sa fin totale et absolue : « Ainsi, dit-il, selon que vous ferez une analyse plus ou moins exacte, plus ou moins vraie, des tendances primitives de la nature humaine, vous arriverez à une détermination plus ou moins exacte, plus ou moins vraie, de la véritable fin de l'homme telle qu'elle résulte de sa nature (1). » Pour déterminer sa fin absolue, il faudra donc observer sa nature avec soin, et tâcher de ne pécher ni par omission ni par addition, dans le dénombrement des tendances qui la constituent.

Mais l'homme peut-il atteindre sa fin absolue en ce

(1) *Cours de droit naturel*, t. II, p. 370.

monde ? Jouffroy ne le croit pas. Prenez, dit-il, celle de nos tendances que vous voudrez et examinez si elle est complètement satisfaite ici-bas, vous verrez que non seulement elle ne l'est pas, mais qu'elle ne peut pas l'être. La curiosité aspire à la connaissance absolue et infinie; la sympathie à l'union absolue et parfaite des âmes et ainsi des autres tendances. Mais qui ne voit que ces tendances demandent plus que le monde, organisé comme il est, ne peut leur donner? Dira-t-on, comme certains sectaires contemporains, qu'il faut organiser le monde autrement et qu'alors elles obtiendront pleine et entière satisfaction? Jouffroy admet qu'une organisation meilleure pourrait procurer à nos diverses tendances une satisfaction plus grande ; mais de là à les satisfaire pleinement il y a un abîme: « Tout le travail de l'humanité, dit-il, tend vers cette fin ; mais il y tend avec une éternelle résistance de la part des choses. Il avance, mais le but est impossible à atteindre; le but est au delà de la portée de tous nos efforts (1). »

On le voit, notre fin absolue, telle qu'elle résulte de notre nature, n'est pas réalisable ici-bas. Quelle est donc ici-bas notre vraie fin ? C'est, suivant Jouffroy, de constituer en nous la personnalité. Si chacune de nos tendances s'était développée sans effort et était arrivée à son but sans obstacles, jamais la réflexion ni la volonté ou empire sur nous-mêmes, qui en est la conséquence, ne seraient nées en dedans de nous, nous serions restés des choses, au lieu de devenir des per-

(1) *Cours de droit naturel*, t. II, p. 372.

sonnes. Ce qui nous fait monter de l'état de choses au rang de personnes, en provoquant le développement de nos facultés les plus hautes, ce sont précisément les obstacles que nous offre le monde, tel qu'il est organisé, et c'est sans doute en vue de ce grand résultat qu'il a été organisé de la sorte. Un obstacle se présente-t-il devant nous, immédiatement nos facultés, auparavant dispersées, se concentrent pour le surmonter ; notre intelligence, auparavant inconsciente, se replie sur elle-même pour en chercher les moyens ; notre volonté, auparavant endormie, sort de son sommeil pour prendre en main la direction de l'entreprise. La personne humaine est désormais constituée.

La personnalité une fois constituée, la moralité devient possible et avec elle le mérite et le démérite, qui en sont les conséquences naturelles. Auparavant elle ne l'était pas. L'homme aurait pu être doué des meilleurs instincts et aller à sa fin avec une précision merveilleuse, il eût été bon, il n'eût pas été moral, parce qu'il n'y serait pas allé librement ; il eût été heureux, il n'eût pas mérité le bonheur et n'eût pas acquis cette haute dignité que le bien librement accompli confère. Le bonheur avant la vertu est un contre-sens : il n'est à sa place que quand il vient après elle et en est, en quelque sorte, le couronnement. Au lieu de se plaindre des difficultés de la vie, qui s'opposent au développement de ses tendances naturelles et à l'accomplissement de sa destinée absolue, l'homme doit donc les bénir ; car elles lui permettent de devenir une personne, c'est-à-dire une image de Dieu, ce type éminent et complet de la personnalité, et de s'associer à lui, par

la pensée et la volonté, dans la conception et dans la réalisation de l'ordre universel.

Nous ne devons donc nous proposer, dans cette vie, qu'une fin relative, qui est la création de notre personnalité ; mais nous atteindrons, dans une autre vie, notre fin absolue, qui est la satisfaction de toutes nos tendances, c'est-à-dire la parfaite félicité : « Cette autre vie, se demande Jouffroy, sera-t-elle une ou multiple? Sera-ce une succession de vies dans lesquelles l'obstacle ira diminuant, ou bien serons-nous plongés, en sortant de cette vie, dans une vie sans obstacle ? » Il nous laisse libres de choisir entre ces deux hypothèses que devait un peu plus tard si brillamment développer Jean Raynaud : « Ce que nous pouvons affirmer, dit-il énergiquement, sous peine de condamner à l'absurdité l'univers, le monde, la vie actuelle, Dieu, tout, c'est que cette vie n'est pas tout, et que la fin d'une autre vie sera l'accomplissement de notre véritable fin, à moins qu'on n'admette une succession de vies où notre personnalité soit augmentée... jusqu'à ce qu'il nous soit donné une vie dans laquelle la véritable fin de l'homme soit possible et complète (1). »

Nous n'examinerons pas en détail cette doctrine de Jouffroy : Nous l'avons fait dans notre *Philosophie du Devoir*. Nous rappellerons seulement quelques-unes des observations qu'elle nous a suggérées.

Nous reconnaissons avec Jouffroy que, pour déterminer notre fin, il faut étudier notre nature ; mais nous croyons qu'il faut l'étudier autrement que ne le veut

(1) *Cours de droit naturel*, t. II. p. 381.

notre philosophe. Il faut pour cela recourir non seulement à l'observation, mais encore à la raison; il faut non seulement compter les tendances dont notre nature se compose, mais encore les juger, c'est-à-dire fixer de leur degré de dignité et d'excellence, ce que nous ne pouvons faire qu'à la lumière de l'idée de perfection que la raison nous fournit. Il faut distinguer entre les tendances de notre nature aveugle et animale, qui n'est que le support de notre vie véritable, et celles de notre nature rationnelle et proprement humaine, qui est cette vie même. Si nous nous bornons à dénombrer nos tendances, au lieu de les apprécier et d'établir entre elles une sorte de coordination et de hiérarchie, quand elles nous solliciteront en des sens divers, nous ne pourrons que suivre les plus fortes et les plus nombreuses, n'ayant pas de *criterium* pour distinguer les plus nobles et les plus dignes d'être suivies ; nous retomberons dans la morale de l'instinct et de l'intérêt, au lieu de nous maintenir dans celle du devoir et de la raison.

Jouffroy recule devant une telle conséquence. Que notre véritable fin soit de satisfaire toutes nos tendances, il l'admet ; mais il juge que ces tendances rencontrant ici-bas des obstacles qui s'opposent invinciblement à leur satisfaction, il n'est pas dans notre destinée de les satisfaire sur la terre. Notre destinée, sur la terre, est de lutter contre ces obstacles et de créer par-là notre personnalité. — C'est là, comme on voit, une conclusion assez imprévue et qu'on ne s'attendait pas à voir sortir du principe posé. Ce principe que, pour découvrir la fin d'un être, il faut étudier sa nature, ce principe que Jouffroy nous annonçait

comme si fécond, se trouve en définitive assez stérile. Il ne nous révèle pas notre fin ici-bas, puisque nos tendances n'y reçoivent point la satisfaction à laquelle elles aspirent : nous sommes obligés de recourir au raisonnement pour l'en faire sortir. Or, ce raisonnement, par lequel nous établissons que la création de notre personnalité est la fin de notre vie ici-bas, parce que nos tendances primitives n'y sont pas pleinement satisfaites, il doit être permis de le trouver assez peu rigoureux. Quels sont, en effet, les êtres dont les tendances sont pleinement satisfaites dans cette vie? Faut-il donc en conclure qu'ils ne sont pas destinés à les satisfaire? Comment d'ailleurs les nôtres pourraient-elles être pleinement satisfaites, sans être détruites comme tendances, c'est-à-dire sans perdre la propriété qu'elles ont de nous pousser en avant, et sans nous condamner à une immobilité absolue? Sans insister davantage sur ces raisons que nous avons plus longuement développées ailleurs, nous nous croyons suffisamment fondé à conclure que notre fin est de satisfaire, même ici-bas, nos tendances naturelles, mais seulement dans la mesure du possible, et en subordonnant les plus humbles aux plus élevées, celles qui se rapportent à la vie animale à celles qui se rapportent à la vie humaine. C'est ainsi que nous réaliserons notre idéal en tant qu'hommes, lequel comprend non seulement la création de notre personnalité, mais encore le meilleur usage à en faire.

La doctrine morale de Jouffroy n'en est pas moins une des plus remarquables que notre siècle ait produites. Ce philosophe a posé avec une rare élévation

le problème de notre destinée et a fait des efforts souvent heureux pour le résoudre. La partie du problème qu'il a le plus laissée dans l'ombre, sinon dans ses cours, au moins dans ses livres, est celle qui touche à notre destinée future ; mais il en a dit assez pour montrer que, même sur ce point obscur, il était arrivé à satisfaire cette soif ardente de la vérité qui fut le tourment et l'honneur de sa vie.

V

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. — CONCLUSION

La question de la destinée de l'homme appelle comme son complément celle de la destinée de l'espèce humaine. Non content de traiter l'une dans son *Cours de Droit naturel*, qui contient son système de morale, Jouffroy a traité de l'autre dans quelques articles de ses *Mélanges*, qui renferment ses vues sur la philosophie de l'histoire. Ces articles, au nombre de six, sont tous remarquables à des titres divers, mais deux offrent un caractère vraiment général et partant philosophique. Ce sont ceux qui sont intitulés : *Réflexions sur la philosophie* et *État actuel de l'humanité*. C'est par l'étude du premier que nous commencerons notre analyse.

Suivant Jouffroy, ce qui distingue l'homme des animaux, c'est qu'il varie perpétuellement, tandis que ceux-ci restent toujours les mêmes. Notre espèce a changé d'un siècle à l'autre, pendant que les castors et

les abeilles sont encore aujourd'hui ce qu'ils étaient au lendemain de la création. Cela suppose qu'il y a en nous un principe de changement, qui n'est pas dans les bêtes. Ce principe, il s'agit de le déterminer. L'homme est soumis à deux influences, à celle de ses tendances primitives et à celle de ses idées. Or, les premières sont immuables et les secondes variables. Si la condition des bêtes est toujours la même, c'est qu'elles cèdent toujours aux unes ; si celle des hommes varie, c'est qu'ils obéissent souvent aux autres. La transformation accomplie dans la condition de l'homme n'est donc que le résultat des transformations accomplies dans ses idées, dans son intelligence. C'est pourquoi l'histoire peut être définie : « Le développement de l'intelligence humaine manifesté par les changements extérieurs qui ont été, aux différentes époques, les effets de ce développement. » Développement de l'intelligence humaine, changement extérieur résultant de ce développement, tel est l'ordre logique dans lequel le problème historique devrait être abordé. Mais tel n'est point celui dans lequel on l'a abordé réellement. On est allé des changements, qui frappent les sens, aux idées, qui leur échappent. La plupart même des historiens s'en sont tenus au premier élément et ne sont pas remontés au second ; ils ont mis les faits en lumière et ont laissé les idées dans l'ombre.

Les historiens qui, au lieu de s'en tenir à la peinture des faits les plus extérieurs et les plus apparents, ont introduit dans l'histoire le tableau des mœurs et des institutions, y ont opéré une révolution : ils ont

inauguré l'histoire philosophique. Mais il faut pénétrer encore plus avant, il faut aller des mœurs et des institutions jusqu'aux idées qui en sont la source, et de ces idées elles-mêmes jusqu'aux lois qui président à leur développement : ce sera inaugurer la philosophie de l'histoire. Une fois arrivée là, dit heureusement Jouffroy, l'histoire périra, car elle n'aura plus d'objet. Elle sera absorbée dans la science, puisqu'elle aura laissé les faits pour les lois, le variable pour l'invariable, et que l'histoire a pour objet les faits qui passent, et la science les lois qui ne passent pas.

Si la conduite d'un individu était toujours déterminée par les idées de son intelligence, nous pourrions la prévoir : il nous suffirait pour cela de connaître ses idées. Mais, comme elle l'est souvent par les mouvements de ses passions, et que ces mouvements sont brusques et imprévus, une telle prévision est presque impossible. Il n'en est plus de même s'il s'agit, non d'un individu, mais de la société. Comme ceux qui la composent ont ordinairement une masse d'idées communes, qui agissent sur eux dans le même sens, et des passions divergentes, qui se font échec mutuellement, ils obéissent généralement à l'action de leurs idées, de sorte qu'on peut calculer et prévoir leur conduite. Cela est vrai surtout des sociétés démocratiques, où l'opinion publique est souveraine ; cela l'est moins des États despotiques, où une passion, un caprice individuel peut contrarier le mouvement général. Il est à remarquer cependant que l'influence des passions individuelles, si haut placé que soit celui qui leur obéit, ne peut modifier que les évènements secondaires : les

évènements importants lui échappent. Un despote ne peut agir puissamment sur son pays et sur son époque qu'en prenant pour point d'appui l'opinion publique et les croyances reçues : « En définitive, dit Jouffroy, la passion n'agit qu'à la surface de l'histoire des peuples : le fond appartient aux idées ; il en est l'effet logique et l'expression pure. » Ce que Bossuet appelle Providence, d'autres destin, d'autres force des choses n'est, suivant Jouffroy, que la fatalité du développement intellectuel. La Providence, ajoute-t-il, n'intervient pas directement dans la marche de l'humanité, pas plus que dans celle du système solaire ; mais elle a fixé des lois à l'une et à l'autre. Seulement les lois de la première n'excluent pas la liberté : elles la supposent. La liberté consiste, en effet, dans la soumission de la volonté aux idées, c'est-à-dire à la raison, soumission qui implique une nécessité de convenance, une nécessité morale, mais non une nécessité absolue.

La raison par laquelle Jouffroy explique la variabilité de l'espèce humaine est, tout à fait digne de considération. Pourquoi, en effet, l'homme invente-t-il, pendant que l'animal n'invente pas? Pourquoi fait-il toutes ces découvertes qui jettent tant de variété sur la vie humaine, au milieu de l'uniformité constante de la nature, sinon parce qu'il est doué de pensée et de réflexion, c'est-à-dire parce qu'il a de véritables idées, pendant que l'animal n'en a pas? C'est ce que Pascal remarquait déjà de son temps, quand il distinguait si profondément de l'instinct immobile de l'animal « la raison de l'homme faite pour l'infinité ». Jouffroy n'est pas moins dans le vrai, quand il remarque que l'his-

toire a dû retracer le mouvement des faits avant celui des idées, parce que les premiers frappent les sens, tandis que les secondes leur échappent. Aujourd'hui même combien n'y a-t-il pas d'hommes qui préfèrent l'histoire militaire à l'histoire des institutions politiques et religieuses, et cette dernière à l'histoire des idées morales et métaphysiques! De même que l'histoire naturelle a étudié d'abord les tempêtes et les volcans, les éclipses et les tremblements de terre, l'histoire humaine a d'abord étudié les combats et les batailles, les sièges des villes et les révolutions des empires. Ainsi le voulaient les tendances naturelles de l'esprit humain. Cet article de Jouffroy laisserait peu de chose à désirer, si l'auteur n'abusait pas ici, comme ailleurs, de l'analyse. Il sépare trop profondément, suivant nous, l'homme et la nature et ne tient pas assez compte de l'influence que celle-ci exerce sur celui-là. Il sépare aussi beaucoup trop, dans l'homme lui-même, l'idée et la passion, le système intellectuel et le système sensible, qui nous constituent, et n'a pas l'air de se douter qu'ils agissent et réagissent constamment l'un sur l'autre dans notre vie psychologique, comme deux systèmes d'organes dans notre vie physiologique. Mais une partie de son travail qu'on peut louer sans réserve, c'est celle où il concilie le déterminisme historique avec la liberté morale, en définissant cette dernière, comme les anciens, la soumission à la raison.

Le morceau qui a pour titre : *De l'état actuel de l'humanité*, contient une classification curieuse des diverses nations du globe et une étude intéressante sur leurs futures destinées.

Il y a en ce moment, suivant Jouffroy, trois systèmes de civilisation, qui rallient et entraînent dans leur mouvement tous les peuples de la terre : le mahométisme, le brahminisme et le christianisme. Le système mahométan et le système brahminique forment deux groupes aussi distincts l'un de l'autre qu'ils le sont du groupe chrétien. De plus, les nations de chacun de ces deux groupes offrent entre elles autant de diversité que celles du troisième : l'Inde, la Chine et le Japon diffèrent autant que la France, l'Espagne et l'Angleterre. Cependant elles se ressemblent à beaucoup d'égards et on sent, en allant de l'une à l'autre, qu'on reste dans le même système; au contraire, dès qu'on passe de la Chine en France ou de l'Inde en Turquie, on sent qu'on passe, pour ainsi dire, d'un monde dans un autre.

Ces trois systèmes de civilisation ont leur principe dans trois systèmes religieux différents, c'est-à-dire dans trois solutions différentes du problème de la destinée. C'est, en effet, par suite des opinions que les peuples se font sur ce point qu'ils se donnent un culte, un gouvernement, des lois, et contractent cet ensemble d'habitudes qu'on nomme les mœurs; en d'autres termes, la religion étant posée, tout le reste s'ensuit. Or, comme le christianisme, le mahométisme et le brahminisme sont trois religions originales, les trois civilisations qui en dérivent offrent des caractères tranchés. Aussi les sectaires chrétiens, perdus dans l'immense empire du brahminisme et du mahométisme, y sont encore reconnaissables à certains traits et y gardent encore l'empreinte de la civilisation européenne.

Ce qui distingue les peuples sauvages des peuples civilisés, c'est qu'ils n'ont point de solutions arrêtées et précises des questions relatives à notre destinée. Ils n'en ont point, parce qu'ils mènent une vie errante, qui leur interdit toute réflexion profonde, et ils mènent une vie errante parce qu'ils n'en ont point : il y a là un cercle dont ils ont de la peine à sortir. A l'époque de la découverte de l'Amérique, tous les grands peuples de ce nouveau continent, les Mexicains, les Péruviens, avaient une religion, tandis que les peuplades sauvages n'en avaient pas, ou — ce qui revient au même — en étaient encore au fétichisme. Si nos missionnaires ont tant de prise sur les sauvages de l'Océanie, c'est qu'ils leur apportent un système religieux dont ils éprouvent le besoin; s'ils en ont si peu sur les grandes nations de l'Asie, c'est que ces dernières ont déjà un système religieux, à elles, en harmonie avec leur civilisation et qui a façonné à son image leurs mœurs, leurs lois et leurs arts.

Jouffroy se demande quelles sont les forces respectives des trois systèmes religieux, qui se partagent le globe, et lequel des trois doit finalement triompher des deux autres. Suivant lui, le système chrétien est le seul qui soit encore aujourd'hui doué d'une vertu expansive et qui conquière encore les sauvages à la civilisation. Le brahminisme n'a point de sauvages autour de lui et n'envoie point de colonies au dehors. Resserré entre les mers d'un côté, l'empire du mahométisme et celui du christianisme de l'autre, il reste profondément immobile. On pourrait en dire presque autant du mahométisme. Cette religion qui, dans son prosélytisme

ardent, envahit autrefois l'Asie, l'Afrique et l'Europe et conquit tant de peuples par la parole et par l'épée, semble aujourd'hui plongée dans une léthargie mortelle et n'entraîne plus dans sa sphère d'action que de rares tribus de l'Afrique centrale. Le christianisme, au contraire, paraît vivant et agissant comme aux premiers temps de son histoire. Il a pris position dans la plupart des îles de l'Océan et il est peu de peuplades insulaires qui ne soient destinées à tomber dans son système. Après avoir conquis les trois quarts de l'Amérique, il a enveloppé comme d'un filet la Nouvelle-Hollande, et les habitants de ce cinquième monde ne sauraient lui échapper. Bien plus, la Russie attaque l'Asie par le Nord, l'Angleterre l'attaque par le Sud, moins encore matériellement que moralement et en lui donnant le spectacle d'une civilisation supérieure. Aussi, en vertu de cette grande loi, qui veut que l'espèce humaine adopte toujours ce qui est le plus vrai, le plus beau, le plus grand, les populations asiatiques finiront peut-être aussi par se rallier aux croyances de l'Europe. Si donc le système chrétien ne périt point par des vices intérieurs, la possession de la terre lui est assurée.

Que faut-il penser de ces vues de Jouffroy sur la philosophie de l'histoire? Sa classification de tous les peuples de la terre en peuples sauvages et en peuples civilisés, est très simple et s'offrait d'elle-même à l'esprit; mais le principe sur lequel il la fonde n'est pas commun et ne manque pas de profondeur. Cependant, tout en reconnaissant l'influence exceptionnelle que la religion exerce sur la société, on pourrait se demander

si Jouffroy ne l'exagère pas un peu, quand il représente la religion comme la seule et unique cause de la civilisation. Sans doute l'élément religieux agit primitivement avec beaucoup de puissance sur les autres éléments sociaux, mais il subit à son tour leur action. S'il modifie d'ordinaire les lettres, les sciences, la philosophie, la législation, il n'est pas sans être modifié par elles. Ajoutons qu'il ne les engendre pas toujours, mais qu'elles ont fréquemment une origine purement profane. Ainsi, si les nations modernes doivent leur religion au peuple juif, elles doivent leurs arts, leur littérature, leur science et leur philosophie à ce peuple grec que Jouffroy lui-même appelle quelque part le vrai peuple de Dieu, et leur politique, leur administration et leur législation au peuple romain. Notre civilisation n'est donc pas purement et simplement chrétienne, comme Jouffroy semble le dire, elle est encore, dans une large mesure, gréco-romaine.

Une autre question que Jouffroy se pose et qui nous paraît également sujette à discussion, est celle de savoir si le système chrétien, comme il l'appelle, doit un jour absorber le système brahminique ainsi que le système mahométan et dominer le monde. Nous avouons, pour notre compte, que cela nous paraît bien difficile. D'abord, nos missionnaires se sont jusqu'à présent consumés en efforts presque stériles pour entamer ces deux grands systèmes religieux. Depuis des siècles qu'ils s'attaquent à la Chine et au Japon, ils n'y ont pu prendre que de rares positions presque aussitôt perdues que conquises. Dans nos possessions africaines elles-mêmes, qui sont à leur portée et pour ainsi dire

sous leur main, ils n'ont pas fait jusqu'ici de progrès considérables. « Il semble, suivant l'expression de Montesquieu, que ce soit le climat qui a prescrit des bornes à la religion chrétienne et à la mahométane. » Ajoutons que, pour un peuple changer de religion, ce n'est pas seulement changer ses croyances, mais encore changer ses mœurs, ses habitudes et pour ainsi dire sa nature même, puisque l'habitude est comme une seconde nature. Voilà pourquoi l'unité religieuse rêvée par Jouffroy nous paraît problématique. Ce qui contribue encore à la rendre telle, ce sont les progrès des sciences, qui déterminent souvent dans les âmes le déclin de la foi. Cette raison, Jouffroy ne la donne pas, mais il la laisse entrevoir. S'il admet que le christianisme dominera le monde, c'est sous la réserve qu'il résistera aux vices intérieurs qui le travaillent. Cette réserve s'imposait naturellement à l'auteur du célèbre article : — *Comment les dogmes finissent;* — mais elle compromet singulièrement la doctrine qu'il a soutenue.

Tels furent les travaux par lesquels Jouffroy essaya de résoudre les grands problèmes que l'humanité se pose et dont il avait, en perdant sa foi au christianisme, perdu la solution. Finit-il par se satisfaire de tout point sur ces problèmes importants? La lumière se fit-elle, à la fin, pure et sans nuages, aux yeux de ce penseur qui l'avait si longtemps et si obstinément cherchée? La paix descendit-elle, avec toute sa sérénité et tout son calme, dans cette âme que le conflit des doctrines et les orages du doute avaient si profondément et si douloureusement remuée? Ce serait peut-

être aller un peu trop loin que de le prétendre. Nous savons que le dernier écrit qui soit sorti de la plume de Jouffroy, l'*Introduction aux œuvres de Thomas Reid*, porte plus d'une trace de découragement. Nous n'ignorons pas non plus que ce découragement s'est exprimé, vers la fin de sa carrière, dans une circonstance solennelle, dans une distribution des prix d'un des grands lycées de Paris, par des paroles émues : « C'est notre rôle à nous, disait-il, à qui l'expérience a révélé la vérité sur les choses de ce monde, de vous la dire. Le sommet de la vie vous en dérobe le déclin ; de ses deux pentes vous n'en connaissez qu'une, celle que vous montez. Elle est riante, elle est belle, elle est parfumée comme le printemps. Il ne vous est pas donné, comme à nous, de contempler l'autre avec ses aspects mélancoliques, le pâle soleil qui l'éclaire et le rivage glacé qui la termine. Si nous avons le front triste, c'est que nous le voyons (1). » Cela ne nous autorise pourtant pas à voir dans Jouffroy un précurseur de Schopenhauer et de Hartmann, un sectateur anticipé du moderne pessimisme, un désabusé du monde et de la vie. Sur ses derniers jours, comme à l'époque où il composait son *Cours de droit naturel*, il ne dédaigne, dans la vie, que la satisfaction, toujours incomplète, de nos tendances sensibles ; mais il attache le plus haut prix à la faculté qu'elle nous donne de créer notre personnalité et de nous assurer ailleurs une existence plus heureuse : « Qu'importe aux autres et à nous, dit-il, quand nous quittons ce monde, les plaisirs et les

(1) *Nouveaux mélanges*, p. 236.

peines que nous y avons éprouvés? Tout cela n'existe qu'au moment où il est senti; la trace du vent dans les feuilles n'est pas plus fugitive. Nous n'emportons de cette vie que la perfection que nous avons donnée à notre âme; nous n'y laissons que le bien que nous avons fait... Faites en sorte qu'alors vous soyez contents de vous-mêmes. Faites en sorte surtout de ne point laisser s'éteindre dans votre âme cette espérance que la foi et la philosophie allument, et qui rend visible, par delà les ombres du dernier rivage, l'aurore d'une vie immortelle (1). » Il n'y a rien dans ces paroles de Jouffroy, attristé par la maladie qui le consumait, qui soit en désaccord avec les doctrines de Jouffroy brillant de jeunesse et de santé.

En voilà assez sur la philosophie de Jouffroy. Elle offre, comme on voit, une multitude d'idées aussi solides qu'ingénieuses, qui sont restées dans l'enseignement classique; mais ces idées ne sont pas subordonnées à une idée maîtresse, et ne forment pas un tout véritablement systématique. Si l'on veut trouver quelque unité dans la doctrine de ce philosophe, il faut la chercher, non dans un principe supérieur, qui serve à résoudre toutes les questions, mais dans une question fondamentale, qui attire pour ainsi dire à elle toutes les autres. Cette question est celle de la destinée hmaine. La solution de cette question a été la fin que Jouffroy s'est proposée, sinon dans tous ses travaux, au moins dans la plupart d'entre eux. Cette fin a agi sur lui, à la manière du suprême désirable d'Aristote :

(1) *Nouveaux mélanges,* p. 236-237.

elle a provoqué toutes ses pensées, tous ses jugements, tous ses raisonnements, et mis en mouvement toute sa vie intellectuelle. C'est en vue d'elle et autour d'elle que se sont coordonnés, comme autant de parties d'un organisme vivant, tous les détails de son système. Pour connaître la destinée humaine, il faut savoir à quel but l'homme doit tendre ici-bas et quels sont les devoirs qui lui incombent : de là sa morale. Il faut savoir, en outre, vers quel but se meut notre espèce et quelles sont les lois qui président au mouvement qui l'y porte : de là sa philosophie de l'histoire. Mais la solution de la question de notre destinée suppose résolue celle de notre nature : de là la psychologie de Jouffroy dont sa morale et sa philosophie de l'histoire ne sont que de simples conséquences. Mais l'organisation de la psychologie et celle de la philosophie en général supposent que leur objet est bien déterminé et que la méthode à suivre pour le bien connaître est arrêtée d'une manière nette et précise. De là les travaux de Jouffroy sur ces questions plus ou moins didactiques, travaux qui tirent leur intérêt de la question suprême à laquelle ils se rattachent de loin et dont ils préparent indirectement la solution.

Il est facile de voir, après les détails dans lesquels nous sommes entré, quelle différence il y a entre la manière de Jouffroy et celle de Cousin. Celui-ci tient surtout à voir loin, celui-là à voir clair ; le premier égale la philosophie à l'ensemble des choses, le second la restreint à l'étude de l'homme ; l'un veut que la méthode de la philosophie soit à la fois expérimentale et rationnelle, afin qu'aucune partie de son objet ne lui

échappe; l'autre préconise principalement, sinon uniquement, la méthode expérimentale, comme celle qui offre à l'esprit le moins de chances d'erreur. Cousin s'inspire plus des Allemands; Jouffroy, des Écossais.

Ces deux auteurs ne se distinguent pas seulement par leur manière de comprendre les choses, mais encore par leur manière de les traiter. L'un se plaît à embrasser, par une sorte d'intuition, toute l'étendue d'un sujet et à dérouler à nos yeux de vastes horizons l'autre creuse et approfondit avec obstination le sujet qu'il étudie, et ne l'abandonne qu'après l'avoir complètement épuisé. Le premier se contente un peu trop facilement de la simple probabilité, quand la certitude n'arrive pas assez vite; le second est plus rigoureux, plus difficile à contenter, et ne se repose que dans l'évidence. Cousin ne craint pas de mêler, dans son style, à la netteté qui éclaire l'esprit, la parure qui plaît à l'imagination; Jouffroy vise avant tout à la clarté et semble uniquement préoccupé de mettre ses idées dans un beau jour et à les entourer d'une pure lumière.

Cousin avait été poussé vers la philosophie par les besoins d'un esprit avide de régner sur les autres et de dominer par la parole; Jouffroy y avait été attiré par l'espoir qu'elle raviverait ses croyances éteintes et qu'elle comblerait le vide que le christianisme, en se retirant, avait laissé dans son cœur. Aussi le premier parle de tout avec assurance et a des solutions à toutes les questions: il croirait s'amoindrir et perdre quelque chose de son autorité, s'il n'avait pas l'air de tout savoir. Le second, au contraire, doute, tâtonne, hésite et

ne craint pas de se diminuer, en nous faisant part de ses doutes, de ses tâtonnements et de ses hésitations. L'un est avant tout un chef d'école ; l'autre est un homme comme nous (1).

(1) V. sur Jouffroy, Mignet, *Éloges historiques;* Taine, *Philosophes français;* Caro, *Revue des Deux-Mondes;* Ferraz, *Philosophie du Devoir*, et Flint, *Philosophie de l'histoire de France.*

CHAPITRE IX

GUIZOT

Sa conception de la philosophie. — Ses vues sur l'éducation. Sa philosophie de l'histoire et sa politique.

I

CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE — VUES SUR L'ÉDUCATION

Pour peu qu'une philosophie ait d'initiative et de puissance, elle ne se renferme pas dans l'étude de l'esprit humain, qui est son domaine principal : elle rayonne au dehors. Elle pénètre la science de la société dans laquelle l'esprit humain réalise ses conceptions, et celle de la nature, qui sert de théâtre à ses développements. C'est ainsi qu'au XVIIe et au XVIIIe siècle, le cartésianisme et le condillacisme entraînèrent la plupart des sciences dans leur mouvement; c'est ainsi qu'au XIXe, le spiritualisme rajeuni de Maine de Biran et de Royer-Collard agit, bien qu'à un moindre degré, sur la plupart des connaissances humaines. Parmi ceux qui firent pénétrer cette doctrine dans les sciences sociales en général et dans les sciences histo-

riques en particulier, il faut placer en première ligne François-Guillaume Guizot.

Guizot naquit à Nîmes, le 4 octobre 1787. Il appartenait, par son père et par sa mère, à deux familles protestantes, qui avaient, durant les persécutions, donné des pasteurs au culte du désert et qui conservaient encore, sous des formes adoucies, la piété des vieux âges. Son père était avocat. Il accueillit avec sympathie la révolution de 1789, qui s'annonçait pleine de promesses pour les dissidents et qui leur apportait la liberté religieuse dans les plis de son drapeau. Mais, quand le gouvernement fut tombé aux mains des violents, le jeune avocat fut, comme tant d'autres esprits généreux, accusé de modérantisme et porta sa tête sur l'échafaud. Guizot fit ses études à Genève, dans le gymnase jadis organisé par Calvin. Il y prit un goût très vif pour la philosophie, en suivant les leçons du professeur Peschier : « C'est alors seulement, disait-il plus tard, que j'ai commencé à vivre. » Ce goût fut encore développé chez lui par les relations qu'il eut à Paris, dans la suite, avec Stapfer, avec Royer-Collard et avec Maine de Biran. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il ait porté dans tous ses ouvrages un esprit vraiment philosophique.

Parmi ces ouvrages, un des plus remarquables est celui qui parut en 1852, sous le titre de *Méditations et études morales*. Il y a là des articles sur l'éducation, qui datent de 1811 et de 1812, c'est-à-dire d'un temps où cette grande question pédagogique, qui tient tant de place dans les préoccupations de notre époque et dont Guizot lui-même devait plus tard préparer la solution

par son excellente loi de 1833, n'était pas encore en possession d'intéresser le public de notre pays. Il contient, en outre, une étude sur l'immortalité de l'âme, qui avait paru en 1827, une étude sur la nature de la foi, qui avait été publiée en 1828, à l'occasion d'un opuscule de l'abbé Bautain, ainsi que divers essais sur la religion dans la société moderne.

Guizot se montre déjà là ce qu'il sera toute sa vie, un écrivain qui rabaisse outre mesure la philosophie devant la religion, la raison devant la foi. Suivant lui, en effet, il n'est donné à la philosophie, réduite à elle-même, ni de satisfaire nos aspirations vers les choses éternelles, ni d'agir efficacement sur notre destinée présente : c'est un privilège qui n'appartient qu'à la religion. Seule cette dernière peut, en éclairant les mystères de notre destinée future, donner à nos facultés intellectuelles cette sécurité et cette quiétude qu'on appelle la foi et qui n'est que le plein acquiescement à la vérité saisie et aimée; seule elle peut par cela même imprimer à nos facultés actives, dégagées de toutes les hésitations et de toutes les misères du doute, ce mouvement harmonieux et puissant par lequel elles modifient sans cesse le réel, conformément aux exigences de l'idéal. Il ne faut pas confondre la foi avec la certitude. Celle-ci n'est qu'un état de l'intelligence dont la simple connaissance constitue le fond et qui ne se rapporte qu'aux réalités finies. Celle-là est un état de l'intelligence, de la sensibilité et de la volonté, c'est-à-dire de l'âme tout entière; elle implique, en même temps que la connaissance, l'amour et le respect, et rattache notre vie errante et flottante à l'être

infini, qui en est le principe et le support. C'est parce qu'elle a en nous des sources si multiples et si profondes, et hors de nous de si sublimes objets que la foi enfante tant de merveilles et transporte pour ainsi dire les montagnes (1).

Ce qui domine dans les vues de Guizot sur l'éducation, c'est, d'une part l'esprit philosophique en général, de l'autre, l'esprit spiritualiste en particulier, avec ce souffle moral et religieux qui en est inséparable : « Seul entre les créatures de ce monde, dit-il, l'homme s'observe et se juge; seul il a reçu le don de se placer, pour ainsi dire, hors de lui-même et de contempler sa vie », et aussi de se modeler sur « un certain type extérieur et supérieur qu'il appelle vérité, raison, morale, et qu'il se regarde comme tenu de reproduire. » En réalisant ce type, l'homme fait sa propre éducation, qui est, sinon son unique, du moins sa principale mission sur la terre. Sans doute « la vie, dit admirablement notre philosophe, est par elle-même une éducation continuelle, inévitable, intraitable, qui se saisit de son élève et le tient et le façonne bien plus sûrement que le maître le plus impérieux » ; mais l'homme doit présider lui-même à l'éducation qu'il reçoit de la vie : « à ce prix seulement il la recevra en homme, non comme la plante dont le climat, le lieu, les circonstances extérieures règlent la direction et le progrès (2). » Il est impossible, comme on voit, d'exprimer dans un plus noble langage ce sentiment de l'idéal

(1) *Méditations et études morales*, p. 135 et suivantes.
(2) *Méditations et études morales*, p. 182-183.

moral et ce sentiment de la personnalité humaine qui constituent l'essence même du spiritualisme.

Voilà pour l'éducation qu'on se donne à soi-même. Quant à celle qu'on donne aux autres, trois facteurs différents peuvent y concourir. Elle peut être l'œuvre du moraliste, qui étudie curieusement les sentiments humains; celle du philosophe, qui embrasse l'ensemble des choses d'un vaste regard; celle de l'homme religieux, qui se préoccupe de la pratique encore plus que de la spéculation et qui vit par le cœur et par l'esprit tout ensemble. Guizot déclare que, s'il lui fallait choisir entre les deux derniers éducateurs, il hésiterait à se prononcer. Cependant il finit par déclarer que c'est à l'homme religieux que ses préférences seraient acquises : Vous exaltez la philosophie et la science, dit-il ; mais que répondrez-vous, quand la religion vous dira qu'elle est bien autre chose qu'une science, qu'elle aspire bien plus qu'à éclairer l'esprit de l'homme, qu'elle veut s'emparer de tout son être et l'émouvoir et le gouverner et le régénérer? » « De toutes les entreprises dont l'homme peut être l'objet, ajoute-t-il, celles-là sont les premières en rang qui se proposent, non seulement de le connaître, mais de le gouverner; qui ne s'arrêtent point à la science et pénètrent jusqu'à la vie (1). » Ici nous sommes bien loin de nos modernes fauteurs de la science pure : nous sommes en présence d'un de ces esprits dominateurs, qui sont et se sentent faits pour faire passer la pensée dans les actes et pour plier les hommes bon gré mal gré aux lois de la raison.

(1) *Méditations et études morales*, p. 191-192.

Descendant de la haute région des principes, Guizot se livre ensuite aux observations les plus fines sur la variété des caractères et sur la nécessité d'approprier l'éducation à chacun d'eux; sur l'inégalité des facultés et sur les moyens à employer pour en tirer le meilleur parti possible. On suivra, dit-il, dans la culture qu'on leur donnera, l'ordre naturel de leur développement, au lieu de l'intervertir, comme on le fait quelquefois. On ne pliera point prématurément les enfants au travail de la réflexion, au risque de les rendre plus tard impropres à la vie active; on cultivera chez eux l'esprit d'observation, qui ne demande qu'à se déployer, et on leur préparera ainsi d'amples matériaux pour leurs méditations futures. On s'attachera à mettre constamment en jeu leur activité intellectuelle, au lieu d'opérer sur eux, ainsi qu'on le fait trop souvent, comme sur une matière purement passive. On cherchera à les intéresser, mais sans viser à rendre toujours l'instruction facile et attrayante, ce qui lui ôterait son principal avantage, celui de discipliner l'intelligence et la volonté tout à la fois. Guizot va plus loin, il rattache la plupart de ses vues sur l'éducation à des vues psychologiques, comme on pourrait le faire de nos jours, vues empruntées pour la plupart à la philosophie écossaise. Enfin, il couronne le tout par une analyse des idées pédagogiques du Tasse, de Rabelais et de Montaigne, qui avait, au moment où elle parut (1812), autant de nouveauté que d'opportunité.

On voit que, dans la première période de sa vie, Guizot est moins un pur spiritualiste qu'un chrétien fervent, pour qui la philosophie n'est rien au prix de

la religion. C'est encore ainsi qu'il se montre à nous, au seuil même de sa verte vieillesse : « On a dit, écrit-il en 1852, en faisant allusion à un mot célèbre de Thiers, on a dit dans un esprit de conciliation et de paix : — « La religion et la philosophie sont deux sœurs qui se doivent mutuellement respect et protection. » — Paroles encore empreintes des chimères de l'orgueil humain : la philosophie vient de l'homme ; elle est l'œuvre de son esprit, la religion vient de Dieu. » Puis il ajoute, sur le même ton de sévérité hautaine, qui est le caractère de son génie impérieux : « Parmi les philosophes, les meilleurs laissent subsister, dans le monde et dans l'âme humaine, la statue de Dieu, mais la statue seulement, une image, un marbre, Dieu lui-même n'y est plus. Les chrétiens seuls ont le Dieu vivant. » C'est presque la pensée et l'accent de Pascal s'écriant : « Toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine »; ou encore : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des savants et des philosophes. » C'est presque, en un mot, le fidéisme de Bautain substitué au rationalisme de Cousin et de Jouffroy.

Pour réfuter ces assertions de Guizot touchant l'insuffisance de la philosophie, il suffit de remarquer que cette dernière est encore plus spéculative que pratique et se propose encore plus la connaissance du vrai que l'accomplissement du bien. En se plaçant à ce point de vue, on trouve qu'elle ouvre à l'esprit une vaste carrière et offre un champ, pour ainsi dire, illimité à ses investigations. Elle n'a rien, en effet, au-dessus d'elle, et l'industrie et l'art, la politique et la

religion elle-même relèvent, en un certain sens, comme Hegel l'a très bien vu, de sa suprême juridiction. Que si, dans l'ordre pratique, elle joue, à côté de la religion, un rôle un peu effacé, on conviendra cependant qu'elle a été, elle aussi, dans certaines circonstances, non seulement une règle pour la pensée, mais encore un aliment pour le cœur et une discipline pour la vie, c'est-à-dire une foi véritable. C'est ainsi qu'elle se révèle à nous chez Socrate, chez Epictète, chez Marc-Aurèle et chez la plupart des stoïciens, et il ne faut pas en être surpris ; car la foi a son principe dans la magie esthétique et dans la valeur pratique d'une idée qui s'empare de l'esprit, du cœur, de la volonté, en un mot, de l'âme tout entière et lui fait un besoin et un devoir de tout soumettre à son empire. — De plus, cette religion, à laquelle Guizot confère, à l'exclusion de la philosophie, le privilège d'éclairer, de calmer et de régler l'homme, quelle est-elle? Est-ce le catholicisme? Est-ce le protestantisme? Si c'est le catholicisme, pourquoi Guizot ne l'embrasse-t-il pas? Si c'est le protestantisme, comment s'y prend-il pour échapper à la condamnation dans laquelle l'Église le confond avec la philosophie rationaliste elle-même?

Quant aux vues de Guizot sur l'éducation, nous n'y reviendrons pas. Nous avons assez montré chemin faisant, l'élévation, la solidité et la finesse de ces idées, qui forment en quelque sorte le lien qui rattache aux doctrines de Rousseau celles de nos pédagogues contemporains. Nous avons hâte de passer avec lui de la pédagogie à la philosophie de l'histoire et à la politique, c'est-à-dire de l'étude pratique de l'homme à celle

des sociétés humaines, considérées soit à l'état dynamique, soit à l'état statique, pour parler le langage d'Auguste Comte, c'est-à-dire soit dans leur évolution à travers la durée, soit dans leurs conditions essentielles d'existence.

II

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE — POLITIQUE

Les idées de Guizot sur la philosophie de l'histoire sont consignées dans les leçons qu'il fit en 1828, en 1829 et en 1830, et qu'il a réunies dans les deux ouvrages intitulés *Histoire de la civilisation en Europe* et *Histoire de la civilisation en France.* Il s'y était préparé non seulement par les études philosophiques que nous avons signalées, mais encore par de nombreux travaux d'érudition et par de hautes fonctions politiques, qui lui donnèrent ce sens de la réalité sans lequel la pensée spéculative est d'autant plus sujette à s'égarer qu'elle s'élève plus haut dans son vol; car il n'y a d'esprits bien équilibrés que ceux qui se sont habitués de longue main à commenter la vie par les livres et les livres par la vie. Ces deux ouvrages dont l'un sert en quelque sorte d'introduction à l'autre, composent, à vrai dire, une histoire philosophique plutôt qu'une philosophie de l'histoire. On y recherche, en effet, les causes prochaines des faits plutôt que leurs causes dernières, et on y détermine les lois qui ont présidé à l'évolution de

la société dans certains temps et dans certains lieux plutôt que dans tous les temps et dans tous les lieux. C'est à la *Grandeur et Décadence* et à l'*Esprit des Lois* de Montesquieu plutôt qu'à la *Science Nouvelle* de Vico qu'il faut les comparer.

Avant de retracer l'histoire de la civilisation en Europe, Guizot se demande ce que c'est que la civilisation. On sait comment, en même temps que lui et dans la même enceinte, Cousin répondait à cette question. Après avoir décrit, dans des pages splendides, l'homme tourmenté par le besoin de l'utile, par celui du juste, par celui du beau, par celui du divin et par celui du vrai, créant l'industrie, la législation, l'art, la religion et la philosophie, pour satisfaire ces diverses aspirations, Cousin faisait consister la civilisation dans la réunion harmonique et le développement progressif de ces divers éléments. La conception de Guizot, bien qu'exprimée sous des formes moins brillantes, ne diffère pas sensiblement de celle-là : « L'idée du progrès, du développement, dit-il, me paraît être l'idée fondamentale contenue dans le mot *civilisation*. » Or, ce développement, le sens commun nous dit que c'est celui de l'activité sociale et celui de l'activité individuelle, c'est-à-dire le perfectionnement de la société et celui de l'individu tout ensemble. La civilisation n'existe dans toute sa plénitude que là où l'homme et la société se développent également et atteignent l'un et l'autre la perfection qu'ils comportent. Que l'un seulement de ces deux éléments se développe, il y aura bien encore civilisation, mais civilisation incomplète et mutilée. Que fut le christianisme, à l'origine ? Un simple per-

fectionnement de l'homme intérieur : c'est la civilisation vue par un de ses côtés. Et qu'a été, de nos jours, la Révolution française ? Une transformation plus ou moins heureuse de l'ordre social : c'est la civilisation vue par un côté différent. Ce sont là, du reste, suivant Guizot, deux genres de perfectionnement essentiellement connexes et qui réagissent l'un sur l'autre de la manière la plus constante et la plus énergique (1).

Nous n'insisterions pas sur ces idées de Guizot, si elles n'avaient pas donné lieu à quelques objections de la part de certains philosophes contemporains. Un professeur distingué de l'Université d'Edimbourg reproche à notre compatriote d'avoir recours à l'autorité du sens commun pour déterminer la nature de la civilisation, au lieu de recourir à l'analyse, qui peut seule en démêler les éléments d'une manière scientifique (2). Il est assez piquant de voir un Ecossais protester contre cette autorité du sens commun qu'à l'exemple de l'école écossaise, Guizot avait cru pouvoir invoquer. Nous remarquerons seulement qu'ici, en faisant appel au sens commun, Guizot fait en définitive appel à l'usage, ce qui n'a jamais été regardé comme un bien grand crime, quand il s'agit de déterminer le sens d'une expression et que, d'ailleurs, on ne néglige pas pour cela l'analyse. Or, Guizot ne la néglige nullement; car il démêle assez bien les éléments dont la civilisation se compose. M. Flint paraît mieux dans le vrai, quand il reproche à Guizot d'identifier l'idée de civili-

(1) *Histoire de la civilisation en Europe*, 1re leçon.
(2) Flint, *La Philosophie de l'histoire en France*, chap. x.

sation avec celle du progrès. La civilisation est un état de perfection donné ; le progrès est un acheminement vers cet état. Il y a des sociétés où il y a déjà progrès et où il n'y a pas encore civilisation, et réciproquement il y en a où il y a civilisation et où il n'y a plus progrès.

Un philosophe français contemporain, M. Renouvier, reproche à Guizot non seulement d'avoir identifié la civilisation avec le progrès, mais encore de n'avoir pas vu qu'elle consiste essentiellement dans l'état d'une cité libre et autonome, lequel est inséparable de la moralité ; car la liberté et l'autonomie naissent de la moralité et l'engendrent à leur tour. C'est pourquoi, dit-il, il a simplement conçu la civilisation, à la manière du vulgaire, comme un état social plus ou moins brillant, qui a pu se produire même sous des monarques, tels qu'Auguste, Léon X et Louis XIV (1). Nous reconnaissons, pour notre compte, que la moralité et l'autonomie devraient être regardées comme les principaux éléments de la civilisation. Mais n'est-ce pas se montrer trop exigeant, à l'égard d'un historien comme Guizot, que de lui demander d'inculquer à ses auditeurs cette conception vraie au fond, mais paradoxale, de Kant, avant de leur tracer le tableau de la civilisation européenne ? On n'est pas mieux fondé à reprocher à Guizot, comme on l'a fait, d'avoir méconnu sur ce point les enseignements des écrivains du XVIIIe siècle, car ils ont tous pris le mot *civilisation* dans son acception courante. On aurait fort égayé le plus célèbre d'entre eux, Voltaire, si on lui

(1) *Critique philosophique*, 1re année, t. II, p. 355 et 367.

avait dit qu'il n'y avait point de civilisation en dehors de la morale et de la démocratie, et que la France du temps de Louis XIV en possédait moins que la Suisse de la même époque, avec ses louables cantons. La vérité est qu'en dérivant la civilisation moderne du christianisme plutôt que de la littérature classique, Guizot a montré qu'il donnait à l'élément moral, au sein de la civilisation, plus de place qu'on ne lui en accorde généralement et que ne lui en accordaient les écrivains du XVIIIe siècle en particulier.

Après avoir défini avec plus ou moins de bonheur la civilisation en général, Guizot essaie de caractériser la civilisation de l'Europe moderne en particulier. Ce qui la distingue, suivant lui, des civilisations anciennes, c'est qu'au lieu de comprendre, comme elles, un élément dominant,— soit l'élément théocratique, soit l'élément monarchique, soit l'élément aristocratique, soit l'élément démocratique, — qui opprime et écrase les autres, elle leur fait à tous une part à peu près égale, de manière qu'ils assurent par leur balancement leur liberté réciproque et produisent en même temps une complexité très favorable aux lettres, aux arts et aux institutions. De là l'incontestable supériorité de la civilisation moderne sur les civilisations antiques. — C'est le jugement de Mme de Staël, touchant les littératures, étendu aux civilisations prises dans leur ensemble.

Mais ces quatre éléments, qui constituent par leur harmonie la civilisation moderne, d'où viennent-ils? Guizot nous l'explique à merveille. Rome, dit-il, n'était primitivement qu'une ville et pendant longtemps elle ne conquit que des villes; car en Italie, en Es-

pagne, en Gaule, les campagnes n'existaient pas : les habitants des villes en étaient les propriétaires et les faisaient valoir. Quand elle eut conquis l'Occident, elle eut donc dans sa main une immense collection de villes, aspirant à conserver leur existence municipale distincte et répugnant à se fondre en un seul corps, animé d'une seule et même vie. Grâce à l'organisation impériale, le monde romain put résister quelque temps et à ce vice intérieur et aux attaques des barbares; mais enfin cette immense machine s'écroula avec fracas. Au milieu de ses débris, deux choses surnagent, le régime municipal, c'est-à-dire un principe de liberté, et le souvenir du pouvoir impérial, c'est-à-dire un principe d'autorité. A côté de ces deux éléments, en apparaît un troisième : c'est l'Église chrétienne, l'Église, non la religion seulement. Si cette dernière n'eût existé qu'à l'état de sentiment intérieur et individuel, elle eût été vraisemblablement balayée du sol de l'Europe. Mais elle existait dès lors à l'état d'Église, c'est-à-dire de société fortement constituée, avec ses magistrats, qui avaient fini par remplacer presque partout les curiales ou magistrats municipaux découragés et impuissants. C'est grâce à cette organisation qu'elle s'est sauvée et a sauvé la société tout entière. Voilà déjà trois éléments du nouvel ordre social : l'élément démocratique, représenté par le principe municipal, l'élément monarchique, représenté par le principe impérial, et l'élément théocratique dont l'Église est dépositaire. Quant à l'élément aristocratique, il fut apporté au monde par les barbares. Les barbares éprouvaient au plus haut degré le besoin de vivre

libres et indépendants et en même temps celui de se dévouer, non pas à un État, non pas à une cité, mais à un homme supérieur. C'est de ce double besoin qu'est sorti, avec l'élément aristocratique, le régime féodal dont il était le germe.

Parmi les publicistes modernes, les uns ont prétendu, comme Boulainvilliers, que c'était le principe aristocratique, d'autres, comme l'abbé Dubos, que c'était le principe monarchique, d'autres, comme l'abbé Mably, que c'était le principe démocratique, d'autres, comme Joseph de Maistre, que c'était le principe théocratique, qui dominait au début de notre civilisation, et en ont conclu la légitimité exclusive du principe dont ils se portaient les défenseurs. Guizot soutient que ces quatre principes coexistaient dans l'ancienne société européenne, qu'ils s'y sont constamment disputé la prééminence, sans pouvoir se vaincre mutuellement, et que, par conséquent, ils sont tous les quatre également légitimes. De cela seul qu'ils ont tous duré longtemps, on peut, dit-il, conclure qu'ils avaient tous en eux quelque degré de raison et de justice ; car le temps ne respecte que les institutions qui ne sont pas absolument injustes et déraisonnables (1).

On voit, par ce rapide exposé, que la méthode et la doctrine de Guizot ne manquent pas d'analogie avec celles de Cousin. Suivant celui-ci, aucun des grands systèmes, qui composent par leur réunion l'histoire de la philosophie, n'est entièrement faux. Par cela seul qu'ils ont été adoptés par un certain nombre d'esprits

(1) *Histoire de la civilisation,* 2e et 3e leçons.

et ont duré un certain temps, tous ces systèmes ont dû contenir des vérités qui avaient séduit leurs sectateurs; car l'erreur absolue répugne à l'intelligence humaine. Mais il faut aussi qu'ils aient renfermé des erreurs, sans quoi ils auraient été admis par tout le monde et n'auraient pas fini par faire place à d'autres. De là la nécessité de choisir, dans les différents systèmes, ce qu'il y a de vrai et de rejeter ce qu'il y a de faux. C'est l'éclectisme. Guizot part à peu près des mêmes principes que Cousin et raisonne à peu près de même. D'après lui, aucun des grands régimes politiques qui ont apparu dans l'histoire, n'est positivement mauvais. Par cela seul qu'ils se sont fait accepter des hommes et qu'ils ont eu une certaine durée, ils ont dû contenir quelque raison et quelque justice; mais ils ont dû être par quelque côté déraisonnables et injustes, sans quoi le cours des siècles ne les aurait pas emportés. De là la nécessité de dégager ce qu'ils ont de bon et de laisser de côté ce qu'ils ont de mauvais. Entre l'éclectisme de Cousin et le doctrinarisme de Guizot, la parité, comme on voit, est presque complète.

Ce système est-il aussi vrai qu'il est ingénieux? C'est ce qu'il s'agit d'examiner. Et d'abord il paraît incontestable que le triomphe absolu de l'un des quatre principes de Guizot ne peut engendrer que le despotisme. Cela est évident pour le principe monarchique, pour le principe aristocratique et pour le principe théocratique; mais cela est moins manifeste pour le principe démocratique. Comme ce dernier est, par définition, le gouvernement de la nation par la nation, il ne saurait, à ce qu'il semble, entraîner aucune espèce

d'oppression, la nation ne pouvant s'opprimer elle-même. Pour répondre à cette objection, il suffit de remarquer que ce n'est jamais la nation tout entière qui domine, mais seulement la majorité, et que celle-ci est d'autant plus portée à opprimer la minorité qu'elle représente des intérêts différents ou contraires. Qu'arriverait-il des propriétaires et des patrons, si les mercenaires et les ouvriers décidaient de tout en matière agricole et industrielle ? Il faut donc qu'il y ait dans tout état bien organisé deux pouvoirs, qui répondent à ces deux grandes catégories d'intérêts, et même un troisième pouvoir, — royauté ou présidence, — pour leur servir d'arbitre.

On pourrait adresser au système de Guizot une autre objection mieux fondée que la précédente. Partant de l'idée que la situation morale et sociale de son temps était heureuse, cet écrivain a été amené par là à considérer comme heureux tous les événements dont elle avait été la résultante et à juger qu'ils n'avaient guère pu ni dû se produire autrement. Or, il y a là une sorte d'optimisme fataliste, assez analogue à celui de Cousin déclarant que le vainqueur avait toujours raison contre le vaincu. Cet optimisme et ce fatalisme s'expliquent d'ailleurs par la nature même de l'entreprise de Guizot et par l'esprit qui y a présidé. Dès qu'on fait de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire dès qu'on envisage les faits historiques comme soumis à des lois, on est bien tenté d'y voir un vaste ensemble d'antécédents et de conséquents, qui se déterminent les uns les autres ; on est sur la voie du déterminisme, lequel est bien proche parent du fatalisme. Dès qu'on admet que l'huma-

nité est en progrès, — et c'est là une doctrine que Guizot professe avec la plupart de ses contemporains, — on est naturellement amené à croire que tout changement qui se produit dans l'histoire des nations est un changement en mieux et à en faire ressortir l'excellence. — Si ces considérations ne justifient pas l'optimisme fataliste de Guizot, elles peuvent servir à le faire comprendre. — Ajoutons qu'on trouve, dans son *Histoire de la civilisation en France,* bien des passages qui l'atténuent. Il y remarque, par exemple, que, si l'état social modifie profondément l'état moral, comme le XVIII[e] siècle l'a si souvent proclamé, la réciproque est également vraie. Il suffit, dit-il, pour le démontrer, de citer l'exemple de ce siècle lui-même. Il travaillait à changer les relations extérieures des hommes ; mais quels étaient les moyens dont il se servait pour cela ? Des idées, des sentiments, des dispositions purement intérieures et individuelles. Ce fut à l'aide de ces éléments moraux qu'il réussit à transformer les éléments sociaux : preuve manifeste que, si les institutions font les hommes, les hommes, de leur côté, font les institutions et que la liberté peut toujours faire échec à la fatalité (1).

Guizot est avant tout un historien philosophe. Aussi on l'a quelquefois comparé à Voltaire, qui a été parmi nous le principal promoteur de l'histoire philosophique. On a eu raison ; car, au lieu de se borner à retracer les événements extérieurs par lesquels se manifeste la vie des nations, il étudie, lui aussi, les idées et les

(1) *Histoire de la civilisation en France,* t. I, 4[e] leçon.

sentiments qui sont cette vie même. Mais il se montre, à quelques égards, supérieur au grand écrivain du XVIIIe siècle. Animé d'une haine aveugle contre la religion chrétienne, Voltaire ne peut comprendre parfaitement la société européenne dont elle est l'âme, tandis que Guizot, qui la juge avec une équité mêlée de sympathie, se rend très bien compte de son action sur ce grand corps. Doué d'un esprit plus critique que synthétique, Voltaire émet des appréciations justes et rapides sur les divers éléments sociaux, mais il ne s'inquiète pas de chercher le lien qui les unit, tandis que Guizot, esprit large et compréhensif, éminemment propre à embrasser de grandes masses et à saisir des rapports compliqués, voit dans la société un tout organique qu'anime une même pensée, dont les lettres et les arts, les sciences et les lois sont autant d'expressions. Michelet s'inspirait de Guizot, sans le savoir, quand il demandait que l'enseignement portât, non sur des faits isolés, mais sur des ensembles vivants (1). Ceux-là s'en sont également inspirés qui ont substitué, de nos jours, dans l'enseignement public, à l'histoire de la littérature, considérée isolément, celle des lettres et des institutions envisagées dans leurs rapports mutuels.

En traitant de la philosophie de l'histoire, Guizot laisse déjà entrevoir sa doctrine politique ; car il y considère comme le gouvernement le plus parfait celui où les différentes forces sociales se balancent et se limitent réciproquement. Mais il l'a exposée d'une manière

(1) Michelet, *Nos fils*, p. 234-235.

plus catégorique et avec plus de détails dans son opuscule intitulé : *De la démocratie en France*, qui parut en 1849. Guizot y décrit admirablement et les explosions, qui déterminent l'avènement de la démocratie, et l'impuissance des gouvernements, qui ont pour mission de la régler et de la contenir : « Sur quelle immense étendue, dit-il, avec quelle effroyable rapidité ont éclaté, à chaque épreuve semblable, toutes les causes de guerre et de mort nationale qui fermentent incessamment au milieu de nous ! Qui n'a tressailli à cette révélation soudaine des abîmes sur lesquels vit la société, et des frêles barrières qui l'en séparent?... On frémit en voyant s'élever et grossir, de minute en minute, un vaste flot d'idées insensées, de passions brutales, de velléités perverses, de fantaisies terribles près de se répandre sur un sol qu'aucune digue ne défend plus (1). »

Dans de telles conditions, que doit faire le gouvernement? Il doit « résister, non seulement au mal, mais au principe du mal, non seulement au désordre, mais aux passions et aux idées qui enfantent le désordre. » Malheureusement « c'est la triste condition des gouvernements démocratiques que, chargés de réprimer le désordre, on les veut complaisants et flatteurs pour les causes du désordre. On leur demande d'arrêter le mal quand il éclate, et on leur commande de l'encenser tant qu'il couve... Vous ne voulez pas des excès; réprouvez-les dans leur source (2). » Suivant Guizot, les chefs les plus glorieux de la démocratie sont ceux qui ont eu pour ses idées et ses passions favorites le

(1) *De la démocratie en France*, p. 22-23.
(2) *De la démocratie*, p. 24-25.

moins de complaisance. C'est Napoléon, qui a rétabli, au sein de la France démocratique, les conditions essentielles de l'ordre et du pouvoir, mais qui les a exagérées jusqu'au despotisme. C'est Washington, qui a fondé la liberté politique et l'indépendance nationale de sa patrie, sans faire jamais aux idées et aux passions de la démocratie la moindre concession et en luttant constamment contre elles. Du reste, les États démocratiques sont ceux où il est le plus difficile de maintenir à la fois l'ordre et la liberté, ces deux conditions vitales de toutes les sociétés dignes de ce nom. Ils inclinent toujours soit vers l'anarchie, soit vers le despotisme et ne s'arrachent à l'une que pour se précipiter dans l'autre. Guizot le comprend très bien et cherche à nous le faire comprendre : « Là, dit-il, point de pouvoirs distincts et assez forts par eux-mêmes pour se contrôler et se contenir réciproquement. Point de solides remparts à l'abri desquels les droits et les intérêts divers se puissent établir. Nulle organisation de garanties, nul contrepoids de forces au centre de l'État et au sommet du gouvernement. Rien qu'un moteur et des rouages, un maître et des agents. Partout les libertés individuelles des citoyens seules en présence de la volonté unique de la majorité numérique de la nation. Partout le principe du despotisme en face du droit de l'insurrection (1). »

Suivant Guizot, la grande erreur de la démocratie, c'est qu'elle voit partout l'égalité, tandis qu'elle n'existe nulle part, et qu'elle veut le nivellement partout, quand

(1) *De la démocratie*. p. 43.

la nature a partout établi la hiérarchie. Il n'est pas une société, en effet, à quelque point de son évolution naturelle qu'elle soit parvenue, qui ne nous apparaisse comme un système d'inégalités et qui n'implique une hiérarchie quelconque. Dans l'ordre agricole, il y a de grands, de moyens et de petits propriétaires et même de simples mercenaires; dans l'ordre industriel, il y a de grands, de moyens et de petits chefs d'industrie et même de simples ouvriers; dans l'ordre militaire, il y a des généraux, des capitaines et de simples soldats; dans l'ordre intellectuel, il y a également une échelle immense, qui s'étend depuis les membres de l'Institut jusqu'aux instituteurs de nos plus humbles hameaux. Or, en refusant de tenir compte, dans l'ordre politique, de ces inégalités qui existent dans l'ordre social, la démocratie affecte un caractère utopique et se condamne à se briser stérilement contre la nature des choses. Il en est, en effet, de la politique, c'est-à-dire de l'art social, comme des arts industriels, elle ne peut agir efficacement sur la nature qu'en se conformant à ses indications; elle ne peut employer utilement les forces sociales qu'en tenant compte de ce qu'elles sont. Cela veut dire que les forces qui se déploient et s'agitent au sein de la société doivent avoir leur représentation au sein du gouvernement. Or, ces forces se ramènent à deux grandes catégories, les forces de stabilité et de conservation et les forces de mouvement et de progrès. Il faudra donc qu'il y ait, au sein du gouvernement, des pouvoirs distincts, qui répondent à des forces aussi différentes, et qui, par leur balancement et leur équilibre, leur donnent également satisfaction. C'est ce qui

a lieu en Angleterre, où la royauté et la Chambre haute défendent si énergiquement les intérêts conservateurs, tandis que la Chambre des Communes protège non moins énergiquement les intérêts populaires. C'est ce qui a lieu aux États-Unis, où les deux Chambres et le Président émanent de trois origines diverses, afin qu'il soit bien entendu qu'ils représentent des intérêts distincts. C'est ce qu'on ne veut pas comprendre dans notre pays, où tant de gens ne rêvent que le gouvernement d'une seule Assemblée ou celui d'un seul homme, comme si ce n'était pas, dans un cas comme dans l'autre, rêver un gouvernement sans contrepoids, c'est-à-dire un gouvernement oppresseur et tyrannique.

Les idées de Guizot que nous venons d'exposer, sont loin de constituer une véritable théorie politique ; car elles ne portent que sur quelques points de l'organisation sociale. Cependant elles ne sont pas indignes de considération. Rien de plus vigoureux que le tableau qu'il nous trace des idées et des passions désordonnées de la démocratie naissante et de l'affolement piteux de ses chefs qui, ne pouvant dompter le monstre, prennent le parti de le flatter, en attendant qu'il les dévore. On croirait lire le morceau où Platon nous décrit la multitude enivrée par de méchants échansons, qui lui versent la liberté toute pure, et ceux-ci réduits à étudier et à caresser ses instincts brutaux pour échapper à ses fureurs. Ce n'est pas sans raison que Guizot préfère à ce gouvernement tout d'une pièce et par trop élémentaire un gouvernement d'une organisation plus compliquée et plus savante. Il n'en a pas pris l'idée dans la spécu-

lation philosophique qui, sous prétexte que la personne humaine est la même chez tous les hommes, incline à les mettre tous sur le même rang et à supprimer entre eux tout ordre et toute hiérarchie. Il l'a empruntée à l'expérience et à l'histoire, qui lui ont partout montré l'ordre, la liberté et la prospérité des nations naissant du balancement des forces qui les composent. Seulement il a eu le tort de ne pas voir qu'avec le temps ces forces se déplacent et se transforment, et qu'en se fondant sur le passé pour établir leur équilibre, on s'expose à se tromper tout comme en anticipant sur l'avenir. Rêver pour un pays où la noblesse a perdu sa supériorité matérielle et le clergé sa supériorité intellectuelle, le rétablissement des trois anciens ordres de l'État, ce serait certainement faire une utopie aussi folle que toutes celles de nos socialistes.

Ce n'est pas seulement par ses écrits, c'est encore par ses actions que Guizot a combattu la démocratie, et s'il a eu quelquefois raison, quelquefois aussi il a eu tort contre elle. Quand il fut question, durant les dernières années du règne de Louis-Philippe, d'étendre aux capacités le droit électoral, jusque-là réservé aux propriétaires et fermiers payant 200 francs d'impôt, Guizot s'y opposa, et le renversement de la monarchie de Juillet fut le résultat de sa résistance. Cependant la modeste réforme qu'on demandait était plutôt conforme que contraire à ses principes politiques. Ses principes voulaient, en effet, qu'on fît place, au sein du pouvoir, à toutes les forces qui avaient quelque importance au sein de la société. Or, les forces intellectuelles avaient alors une importance incontestable et Guizot aurait dû

comprendre qu'il était à la fois juste et habile de leur faire quelques concessions.

Bien qu'il n'ait pas fait de la philosophie son occupation principale, Guizot est, comme on a pu le voir, un véritable philosophe, et, par ses principes, comme par ses relations, il appartient à l'école éclectique ou spiritualiste. Seulement, comme il est historien et publiciste plutôt que métaphysicien, son éclectisme se manifeste par la conciliation des éléments sociaux et des pouvoirs politiques plutôt que par celle des systèmes philosophiques. D'un autre côté, comme il est chrétien en même temps que philosophe, il s'efforce d'accorder la foi et la raison, l'Église et l'État : il représente la droite au sein de l'école dont il fait partie. Mais il y a deux choses, qui le recommandent même aux yeux de ceux qui ne se placent pas à son point de vue, c'est la liberté de pensée et l'élévation de cœur qui le caractérisent. Par là, il est bien le vrai fils de ce protestantisme français qui, depuis Rousseau jusqu'à Mme de Staël, et depuis Mme de Staël jusqu'à nos jours, a cherché à nous inoculer ces qualités viriles qu'un traditionalisme intempérant et un scepticisme frivole semblent conspirer à nous faire perdre, au grand préjudice de notre vie morale et de notre grandeur nationale tout ensemble.

CHAPITRE X

CHARLES DE RÉMUSAT

« L'esprit d'un siècle se dévoile, pour ainsi parler, dans les grands esprits que ce siècle a produits : on pourrait dire que leurs contemporains respirent et se meuvent en eux (1). » Ces paroles de Charles de Rémusat sont applicables à la plupart des esprits d'élite que nous avons étudiés jusqu'à présent, mais elles ne s'appliquent à aucun aussi exactement qu'à lui-même. Il est bien, en effet, une des personnifications les plus heureuses et les plus sympathiques de la génération qui nous a précédés, une des médailles les mieux frappées et les plus fines de l'époque qui s'étend de la chute du premier empire à l'avènement du second. Il réunit en lui, comme la plupart des écrivains de son école, le spiritualisme du XVIIe siècle et le libéralisme du XVIIIe, mais avec un tour d'esprit essentiellement français que nul d'entre eux n'a possédé au même degré que lui.

La situation de famille de Charles de Rémusat ne faisait pas présager ce qu'il serait un jour. Né à Paris, le 14 mars 1797, le futur champion du libéralisme et de

(1) Rémusat, *Saint Anselme*, p. 1.

la philosophie passa ses premières années dans l'entourage et presque sous les yeux de l'impérieux potentat qui haïssait presque également l'esprit philosophique et les libertés publiques. Son père était préfet du palais et sa mère, dont les mémoires posthumes ont fait tant de bruit il y a quelques années, appartenait à la famille de Vergennes et était dame d'honneur de l'impératrice Joséphine. Il est donc à croire que, si le jeune Rémusat devint philosophe et libéral, ce fut, comme cela arrive quelquefois, par voie de réaction. Cependant les circonstances y aidèrent aussi. Après la chute de l'empire, le besoin de penser, de parler et d'écrire librement, qui avait été si longtemps comprimé, se donna largement carrière et naturellement les jeunes gens y cédèrent avec plus d'entraînement encore que les hommes faits. Charles de Rémusat, bien que son père occupât une position officielle — il était devenu préfet de la Haute-Garonne — ne fut pas le dernier à suivre le mouvement. Il se jeta dans l'opposition avec un mélange de bonne humeur et de philosophie, qui se traduisit par des chansons, qui le rendirent populaire parmi la jeunesse des écoles, et par des articles dans le *Lycée* et dans les *Tablettes universelles*, qui le posèrent avantageusement auprès des gens sérieux. Mais ce qui dominait chez lui, même à cet âge, c'était la rectitude de l'esprit et l'élévation du cœur. Dès 1815, au lendemain de Waterloo, ce jeune homme de dix-huit ans proclamait hautement que le salut de la France était dans la liberté politique et dans le gouvernement représentatif, et un peu plus tard il écrivait une appréciation des *Considérations sur*

la Révolution française de Mme de Staël, qui frappait un juge des plus difficiles, l'illustre Royer-Collard. Il ne faut donc pas s'étonner de le voir s'enrôler, quelques années après, avec Dubois, A. Thierry, Jouffroy et d'autres esprits d'élite, dans la jeune phalange du *Globe*, et jouer sa tête, en 1830, avec Thiers, l'ami de toute sa vie, en protestant contre les trop fameuses ordonnances.

Nous ne suivrons pas Charles de Rémusat dans l'histoire détaillée de sa vie politique. Bornons-nous à dire qu'il fut, durant tout le règne de Louis-Philippe, partisan d'une sage liberté, et qu'il fit partie, avec ses amis Thiers et Cousin, du ministère libéral du 1er mars; qu'après la Révolution de février, il se rangea, auprès du général Cavaignac, parmi les défenseurs de la liberté et de l'ordre tout ensemble, et qu'à l'époque du coup d'État, il fut emprisonné et exilé, au moins momentanément, avec tout ce que la France comptait alors d'hommes politiques honnêtes et considérables. Ajoutons qu'après nos désastres de 1870, il reparut sur la scène politique et fut, comme ministre des affaires étrangères, le principal collaborateur de M. Thiers dans la grande œuvre de la libération du territoire. Il est mort, un peu avant son ami, le 6 mai 1875. Durant une vie assez longue, comme on voit, mais extrêmement occupée, Rémusat trouva le temps d'écrire un grand nombre d'ouvrages de philosophie, qui lui ouvrirent successivement les portes de l'Académie des sciences morales, où il remplaça Jouffroy (1842), et celles de l'Académie française où il hérita du fauteuil de Royer-Collard (1846).

Avant d'aborder l'étude de la philosophie, Rémusat se préoccupe, comme Jouffroy, de la diversité des définitions qu'on en a données ; mais son esprit net et rapide ne s'embarrasse pas pour si peu et indique sans hésiter celle à laquelle ses préférences sont acquises. On l'a, dit-il, définie la science de la nature. Mais la définir ainsi, c'est dire qu'elle a pour objet tout l'univers et qu'elle est, non une science particulière, mais la science universelle. On l'a définie encore la science de l'homme et on a demandé que, pour connaître l'homme en général, on étudiât les différents hommes en particulier. Mais c'est là un procédé bien hasardeux pour arriver à la connaissance de notre nature : « Qui jamais pourrait deviner l'existence de la sensibilité, si, ayant vu sentir les autres, il ne savait par sa propre expérience ce que c'est que sensation ? Qui se ferait une idée de la mémoire, s'il ne s'était jamais souvenu ? Il est évident que la science de l'homme suppose l'observation directe de la nature humaine, c'est-à-dire l'observation de soi par soi (1). » Qu'est-ce donc que la philosophie pour Rémusat ? C'est l'étude de l'esprit humain par l'esprit humain lui-même. Si elle se borne à décrire les faits de conscience et à les rattacher aux facultés qui les produisent, c'est la psychologie ; si elle analyse l'intelligence pour la régler, c'est la logique ; si elle scrute la volonté pour la discipliner, c'est la morale ; si elle s'élève au-dessus de nos facultés pour les juger et pour examiner si leurs lois coïncident avec celles des choses, elle prend le nom redouté de méta-

(1) *Essais philosophiques*, t. I, p. 457.

physique. On voit que si, au premier abord, Rémusat semble absorber, à l'exemple des Écossais, la philosophie dans la psychologie, il ne tarde pas à s'élever à une conception plus haute et plus large. En prenant la psychologie pour point de départ, il arrive en effet à une philosophie supérieure, qui la contient et la remet à sa place, qui en fait le vestibule de la philosophie, non la philosophie même.

Quand on considère ainsi la philosophie, dans toute son élévation et toute sa grandeur, on ne peut pas s'empêcher de se demander pourquoi elle est aujourd'hui si peu cultivée. C'est qu'elle est, dit Rémusat, une science éminemment spirituelle et désintéressée, et que les hommes de notre temps sont uniquement préoccupés des intérêts matériels. Ils ne voient pas que toute modification dans les idées entraîne une modification dans les faits, et que c'est dans les révolutions de l'ordre spéculatif que celles de l'ordre pratique prennent leur source. Ils ne voient pas que les anciens fondements de la société, la tradition et l'habitude, sont ébranlés ou détruits et qu'il importe de les remplacer par d'autres, qui ne sauraient être que de bonnes et solides raisons. Or, à qui les demander, sinon à la raison et à la philosophie? « L'idée est venue aux hommes, dit Rémusat, en vrai rationaliste qu'il est, de n'être gouvernés que par la raison. Ils menacent de ne plus reconnaître d'autre autorité. Quelle tâche pour la raison et, par conséquent, pour la philosophie qui n'est que la raison élevée à sa plus haute puissance (1)! »

(1) *Essais philosophiques*, t. I, p. 13 et 92.

Puis il ajoute, à l'adresse de ceux de ses amis qui s'obstinent à l'amoindrir, en la parquant dans la psychologie et dans l'histoire de la philosophie : « Si elle se bornait à rester observatrice, critique, historienne, la remplirait-elle, cette tâche immense ? Il ne nous le paraît pas. »

Platon souhaite quelque part que les philosophes deviennent rois ou que les rois deviennent philosophes. Rémusat exprime ici, en d'autres termes, à peu près le même vœu. Dans la ruine des vieilles coutumes et dans le désarroi des croyances traditionnelles, il aspire à soumettre les faits sociaux à la pensée et à remettre le gouvernement des États à la raison. Il avait été précédé dans cette voie, au XIXe siècle, par les socialistes, qui voulaient un nouvel ordre moral pour servir de support au nouvel ordre social qu'ils avaient conçu. Il y avait été précédé par plusieurs philosophes de sa propre école, notamment par Victor Cousin, suivant lequel des croyances communes étaient nécessaires aux hommes pour vivre en commun et qui voyait dans une philosophie professée par beaucoup, à défaut d'une religion admise par tous, le vrai ciment de la société. Aujourd'hui ces doctrines n'ont plus cours. On ne trouve pas mauvais que les opinions deviennent de plus en plus divergentes, et l'idée d'un *credo* philosophique, même réduit à un petit nombre d'articles et approprié à un nombre restreint d'initiés, semble être abandonnée. Un des promoteurs du nouveau régime mental, M. Taine, n'a-t-il pas dit que le philosophe doit chercher la vérité pour lui et laisser la société s'arranger comme elle le pourra, car il n'a pas charge d'âmes ? La philosophie

est devenue, suivant l'expression de M. Challemel-Lacour, essentiellement individualiste. Néanmoins l'idée de Rémusat méritait d'être signalée; car elle caractérise non seulement un homme, mais encore une école et même une époque.

Cette philosophie dont il a déterminé la nature et montré la grandeur, Rémusat essaie d'abord de la constituer avec des matériaux empruntés à l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire en combinant éclectiquement les doctrines qui lui paraissent contenir le plus de vérités et le moins d'erreurs, la doctrine de Descartes, celle de Reid et celle de Kant. Ainsi, ce triage des vérités et des erreurs, contenues dans les divers systèmes, qu'on reproche à Cousin d'avoir toujours promis sans l'avoir jamais fait, Rémusat le fait sans l'avoir promis. Il le fait d'autant plus facilement qu'il ne prétend pas, comme le maître, concilier indifféremment tous les systèmes, mais seulement ceux qui ont pour commun caractère d'être rationalistes.

Descartes a établi la vraie méthode philosophique, ce qui était presque établir la vraie philosophie elle-même; car c'était lui donner un point de départ et un principe. Cette méthode consiste à partir du moi pensant, pour aller de là à tout le reste, et par conséquent à faire du moi pensant le principe même de la philosophie. Or, depuis Descartes, toutes les écoles sont revenues à ce fait primitif de la science, le moi observé par le moi, fait inaccessible au doute, car il résiste à tout scepticisme et défie toute négation; fait inexplicable à toute logique, mais supérieur à toute logique, car la logique qui le nie se nie elle-même. Preuve manifeste qu'au-

dessus des vérités qui se démontrent, il y a des vérités qui ne se démontrent pas, mais que l'observation constate. Voilà, en deux mots, la méthode syllogistique renversée et la méthode psychologique proclamée ; voilà la scolastique du moyen-âge détruite et la philosophie moderne élevée sur ses débris.

Mais si Descartes a eu raison d'admettre le fait de la conscience du moi comme le fondement de la philosophie, il a eu tort de l'admettre à l'exclusion de tout autre, à l'exclusion, par exemple, de la perception du non-moi et du souvenir de l'existence passée, deux faits qui sont aussi immédiatement certains. En d'autres termes, le témoignage de la conscience n'est pas le seul qui soit entouré d'une évidence immédiate et revêtu d'une autorité irrécusable, il en est de même de celui de toutes nos facultés naturelles. Telle est du moins l'opinion de Reid : il accepte le principe de Descartes en l'élargissant. D'un autre côté, ces facultés naturelles, y compris la conscience, n'agissent pas sans règles et à l'aventure : elles opèrent conformément à certaines idées primitives et essentielles, qui leur servent à produire toutes les autres et qu'elles ne produisent pas elles-mêmes, idées qu'on pourrait appeler lois *a priori* de l'esprit humain. Telles sont la loi de substantialité et celle de causalité sans lesquelles le *cogito, ergo sum* lui-même n'aurait pas de sens. Or, ces lois, Descartes a pu les entrevoir, mais il ne les a pas étudiées ; il n'en a ni constaté l'existence, ni recherché l'origine, ni discuté la valeur. C'est là du moins l'opinion de Kant : il admet le fait de la pensée posé par Descartes, mais il veut qu'on admette aussi toutes les

notions si importantes qu'il enveloppe et qu'il suppose.

On voit que, si Rémusat ajoute à la philosophie de Descartes des matériaux empruntés à celle de Reid et à celle de Kant, il ne les y ajoute qu'après s'être assuré qu'ils s'y adaptent exactement. Il fait plus, il en examine la valeur avec soin et leur fait subir plus d'une modification : la synthèse qu'il élabore est un éclectisme intelligent, non un syncrétisme aveugle. Ainsi, il n'hésite pas à reprocher à Reid son dédain excessif pour le scepticisme et sa glorification intempérante du sens commun. C'est, suivant lui, un des privilèges les plus glorieux de la raison que celui de pouvoir mettre en doute sa propre légitimité. Le scepticisme consiste, non à oser poser ce problème fondamental, mais à n'oser le résoudre. Quant au sens commun, il est possible qu'il comprenne toutes les vérités essentielles de l'ordre moral, mais encore faut-il le faire voir, et cela seul est un travail qui dépasse le sens commun et qui constitue une véritable philosophie. Reid analyse les faits non sans exactitude et sans finesse ; il ne discute pas les principes avec hardiesse et vigueur. Il décrit le jeu de nos facultés et constate la croyance que nous avons aux idées qu'elles nous donnent ; il ne scrute pas la nature, l'origine, la valeur des lois qui déterminent cette croyance elle-même. Aussi n'a-t-il garde de se demander comment notre raison, qui est relative, puisque enfin elle est humaine, peut s'élever, pour ainsi parler, au-dessus d'elle-même et saisir l'absolu.

Si le système de Reid laisse à désirer, celui de Kant n'est pas non plus irréprochable ; si le premier

pèche par excès de dogmatisme, le second pèche par excès de criticisme. Il suffit, pour bien s'en convaincre, suivant Rémusat, de faire appel à la seule autorité que Kant reconnaisse, à l'autorité des faits psychologiques, laquelle se confond avec celle de la conscience : « Soit donnée, dit-il, une notion impliquant un jugement sur la réalité des choses, c'est à la fois un fait psychologique, que je porte ce jugement, et un fait psychologique, que ce jugement est absolu. Lorsque je pense qu'une chose est ainsi, je ne pense pas que je suis affecté comme si elle était ainsi ; je pense qu'elle est effectivement ainsi. Ceci est matière d'observation immédiate. Or, si le premier fait psychologique est indubitable, comme l'avoue toute psychologie, même sceptique, et Kant lui-même, pourquoi le second ne le serait-il pas ? Il est également attesté par la conscience ; il est en moi au témoignage du moi. Rien dans la conscience, rien dans la psychologie n'infirme ce témoignage (1). » Pour l'infirmer, il faut en sortir, il faut s'adresser au raisonnement et à la logique et leur demander — ce qu'on ne doit leur demander en aucun cas — de légitimer une première vérité que la conscience déclare telle, et de prouver ce qui ne se prouve pas, un principe. C'est renoncer à la méthode psychologique pour revenir à la méthode scolastique. A part cette critique, dont on comprend du reste l'importance, toutes les considérations auxquelles Kant se livre sur l'origine et l'emploi des vérités nécessaires peuvent être ajoutées aux vues de

(1) *Essais philosophiques*, t. I, p. 445.

Reid touchant nos facultés naturelles et servir de complément au principe dont Descartes avait fait en quelque sorte le point de départ de la philosophie.

Cette réfutation du kantisme est certainement très ingénieuse, mais je doute qu'elle soit bien concluante. On peut très bien, en effet, admettre un fait de conscience comme modification du sujet pensant et hésiter à l'admettre comme manifestation d'un objet pensé. Quand je perçois le soleil comme un corps d'un pied de diamètre, je suis parfaitement fondé à affirmer la perception que j'en ai, mais je me tromperais si je l'affirmais comme adéquate à l'objet que je perçois. Rémusat est mieux dans le vrai, quand il fait remarquer qu'il y a en nous des facultés ou pouvoirs, c'est-à-dire des éléments *dynamiques*, et des lois qui les régissent, lesquelles prennent le nom de notions, dès qu'elles arrivent à la connaissance du principe pensant, c'est-à-dire des éléments *catégoriques*, et que Reid s'est surtout occupé des uns et Kant des autres. Il est mieux dans le vrai aussi, quand il s'attache à montrer que, malgré la profession qu'ils font de croire à l'unité de l'âme, les psychologues l'oublient trop souvent en étudiant les facultés. Ils les étudient, en effet, une à une comme autant d'entités distinctes. C'est là une erreur capitale ; car, quand les diverses facultés sont en action, « leur union est autrement intime que la sympathie qui lie toutes les opérations et toutes les fonctions de l'organisme... Dans tout acte, dans tout état de la pensée, toutes les facultés sont présentes et peut-être en exercice, sans nulle différence que le degré de leur

activité respective (1). » Il est impossible, comme on voit, de montrer un sentiment plus profond de l'unité de la vie psychologique. Les vues de Rémusat sur les facultés sont diamétralement opposées à celles de Garnier : pendant que celui-ci se perd dans la multiplicité, celui-là ramène tout à l'unité, et de cette unité c'est la conscience qui en est le pivot et le centre.

Suivant Rémusat, « la vérité peut être retrouvée tout à la fois par l'étude directe de la nature des choses et par l'histoire des efforts que les hommes ont faits pour la découvrir (2). » Non content de suivre, comme nous l'avons vu, le second de ces deux procédés, notre philosophe fait également usage du premier. Parmi les questions qu'il cherche à résoudre par cette méthode, nous devons mentionner celle de la nature de la matière, celle de l'existence de l'âme et celle de l'existence de Dieu, c'est-à-dire les questions métaphysiques par excellence. C'est, en effet, un des caractères distinctifs de Rémusat que, tout en se montrant très exigeant en fait de preuves, il a une certaine prédilection pour les parties de la philosophie qui sont précisément les moins susceptibles d'être prouvées.

Rémusat a consacré à la question de la matière un travail développé, où il déploie une subtilité qu'on n'aurait pas attendue d'un esprit aussi orné et aussi délicat, qui semblait plutôt fait pour décrire avec grâce les mœurs des hommes que pour se livrer à des spéculations abstraites et transcendantes sur la nature des

(1) *Essais*, t. I, p. 452.
(2) *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1868.

choses. Du reste, la conception à laquelle il aboutit, dans ce long et épineux travail, ne paraît pas en rapport avec les efforts qu'elle lui a coûtés. S'inspirant des *Principes métaphysiques de la physique* de Kant, l'auteur explique tout par deux forces contraires, l'expansion et l'attraction, et semble souvent flotter entre l'atomisme et le dynanisme, sans qu'on voie bien auquel des deux il donne la préférence. Au sujet de l'âme, les vues de Rémusat sont plus arrêtées et plus précises. Cet écrivain discute à merveille les objections qui ont été élevées soit par les idéologues, soit par les physiologistes contre la distinction de l'âme et du corps. Ni le principe de Destutt de Tracy, que penser c'est sentir, ni le principe de Cabanis, que le cerveau sécrète la pensée, ni celui de Broussais, que l'invisible et l'intangible n'existent pas, ne résistent à sa dialectique pressante, et la doctrine spiritualiste semble sortir triomphante de cette vive et brillante polémique. On peut regretter toutefois que Rémusat n'établisse pas sa propre thèse avec autant de force et de développement qu'il en met à réfuter celle de ses adversaires (1).

L'étude de Rémusat sur Dieu a un caractère moins purement réfutatif que son étude sur l'âme. Cependant l'élément dogmatique n'y occupe encore qu'une place assez restreinte. On sent qu'elle a été faite avec la préoccupation toujours présente de la critique de Kant et de ses exigences impérieuses, auxquelles tout penseur qui tient à compter s'efforce aujourd'hui de satisfaire.

(1) *Essais*, t. II, p. 20 et 31.

Rémusat veut bien reconnaître une certaine valeur à la preuve par les causes finales et l'expose même d'une manière assez plausible et assez intéressante (1); mais il rejette avec une sévérité peut-être excessive la preuve fondée sur le consentement général des hommes, qui a été considérée de tout temps comme l'expression de nos croyances naturelles touchant le principe des choses. Quant à la preuve de l'existence de Dieu par les idées rationnelles, elle lui fournit l'occasion d'exposer une théorie renouvelée de l'antiquité qui implique, à ce qu'il semble, une sorte de polythéisme métaphysique, mais qui revient, sainement interprétée, à la preuve platonicienne de l'existence de l'être divin. Suivant lui, toutes les idées, au sens platonicien du mot, et particulièrement l'idée qui sert de couronnement à toutes les autres, existent sans exister dans le sens propre du terme. Elles existent cependant dans un certain sens, puisqu'elles agissent à titre de motifs et qu'on ne peut agir sans être (2). Qu'on puisse admettre, dit Rémusat, dans un morceau fort remarqué, des idées qui existent en elles-mêmes et qui ont, dans cet état, une véritable efficacité et une véritable puissance, cela est incontestable. Aux yeux de l'homme qui ignore Dieu ou qui n'y pense pas, la loi morale n'a-t-elle pas une existence et même une action *sui generis?* On dit : l'honneur commande, la justice veut..... la probité exige.... Ne pourrait-on pas conclure de là qu'il y a tout un ensemble de vérités nécessaires qui existent en elles-mêmes comme autant de principes virtuels de

(1) *Philosophie libérale*, p. 92.

(2) *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1868, *Platon et son œuvre.*

détermination et d'action, puisqu'enfin elles exercent sur nous, du sein de leur existence idéale, un pouvoir parfaitement réel?

C'est là une hypothèse ingénieuse et hardie; mais il est à craindre qu'en reléguant les idées absolues dans un monde étranger à l'existence véritable, on n'y relègue Dieu lui-même. D'ailleurs, comme M. Ravaisson le fait très bien remarquer, on ne peut attribuer l'existence te l'action à de simples idées que dans un sens détourné et métaphorique. C'est précisément, dit-il, pour prévenir de telles confusions et pour empêcher les philosophes de réaliser des abstractions, c'est-à-dire de prendre de simples manières d'être pour des êtres, qu'Aristote dressa sa fameuse liste des catégories et inscrivit en tête de toutes les autres la catégorie de substance. Ce qui caractérise la substance, suivant lui, c'est bien l'action, mais ce n'est pas la première action venue, c'est celle qui résulte de la volonté et qui implique l'effort. Or, si on peut dire métaphoriquement que les idées agissent, on ne dira ni métaphoriquement ni autrement qu'elles font effort et déploient de la volonté. Cela suffit pour les faire exclure de la catégorie des substances, c'est-à-dire des êtres, où Rémusat semble vouloir les placer, et pour les faire rentrer dans celle des manières d'être de l'esprit, des opérations de l'intelligence, d'où il n'aurait jamais dû les faire sortir (1).

Cette réfutation de M. Ravaisson nous paraît aussi solide que profonde. Nous reprocherons seulement à son auteur d'attribuer positivement à Rémusat une doc-

(1) Ravaisson, *Philosophie en France au IX*e *siècle,* p. 117.

trine qu'il n'expose qu'à titre d'hypothèse et devant laquelle il finit par reculer. Non seulement, en effet, il insinue en plusieurs endroits que les idées paraissent ne pouvoir exister que dans une intelligence; mais il dit formellement quelque part, en parlant de quelques-unes de ces idées, des idées géométriques : « Au lieu de les réduire à cette existence énigmatique de simples idées, pourquoi ne pas dire qu'elles résident dans l'esprit suprême, comme les lois absolues des choses? Pourquoi ne pas replacer l'éternelle géométrie dans l'éternel géométrie? (1) » il est impossible de s'expliquer d'une manière plus nette sur la connexité des idées absolues et de l'être absolu, et de revenir plus franchement à ce théisme philosophique dont on avait un instant paru s'écarter.

Rémusat ne s'est pas moins occupé de la politique que de la philosophie pure. Il lui a même consacré, on peut le dire, la meilleure part de lui-même, depuis l'année 1815, où, faisant un ardent appel à la France nouvelle, il lui donnait pour centre de ralliement l'établissement des institutions libres dans notre pays, jusqu'aux dernières années du second Empire, où recherchant, « dans la paix et l'impuissance de la spéculation, le meilleur dénouement de la révolution française, il regrettait amèrement qu'une jeunesse « née, à ce qu'il semblait, avec des cheveux blancs », ne prît nul souci de ce grave problème et ne vît plus « dans la politique libérale qu'un point d'histoire aussi oublié que la théologie janséniste. » (2).

(1) Rémusat, *Saint Anselme*, p. 481.

(2) *Politique libérale*, p. 330 et 403.

La politique de Rémusat est, en effet, comme celle de M[me] de Staël, de Royer-Collard et des autres philosophes spiritualistes, éminemment libérale. Cela se comprend, puisque le spiritualisme reconnaît, en même temps que la liberté morale de l'homme, des lois éternelles, identiques à Dieu même, qui nous commandent de la respecter, tandis que le matérialisme, n'admettant rien de semblable, ne peut la respecter que par une généreuse inconséquence : « Le libéralisme, dit-il très-bien, est appuyé sur les droits de l'humanité... Il se réclame des vérités éternelles, de sorte que, suivant l'admirable expression de Turgot, la résistance à l'oppression est une ligue avec Dieu lui-même ; mais l'homme du sensualisme matérialiste, l'*homme machine* est une créature sans dignité et, comme tel, n'a rien à prétendre (1). »

Si le libéralisme de Rémusat lui est inspiré par son spiritualisme, c'est-à-dire par sa conception élevée de la nature humaine, il est modifié par son éclectisme, c'est-à-dire par cette manière large et synthétique d'envisager les questions, grâce à laquelle il rejetait à première vue, comme grossière, toute solution simpliste et s'ingéniait à concilier des éléments inconciliables, en apparence, mais faits en réalité pour s'unir et se compléter mutuellement. C'est ce qui ressort de la façon dont il résout la question du gouvernement, considéré dans ses rapports avec la liberté. Il se prononce catégoriquement contre les gouvernements simples : « Ce qu'on peut appeler

(1) *Politique libérale*, p. 110.

un gouvernement simple, dit-il, c'est la monarchie pure, c'est la démocratie pure, en d'autres termes la société gouvernée immédiatement par une seule volonté, celle d'un homme ou celle du grand nombre. Vers cette extrémité gravitent tous les systèmes absolus (1). » Il se rallie sans hésiter à ces gouvernements mixtes, qui, après avoir été préconisés, dans l'antiquité, par Platon, Aristote, Polybe et Cicéron, ont été, dans les temps modernes, supérieurement analysés par Montesquieu.

L'Angleterre et les états-Unis nous offrent aujourd'hui les deux types les plus achevés de ces sortes de gouvernement, l'Angleterre surtout, où l'élément démocratique est plus fortement maintenu par les deux autres et ne menace pas de tout emporter. Un gouvernement mixte n'offre, en effet, à la liberté toutes les garanties désirables qu'autant que la force dominante y rencontre d'autres forces, qui la contiennent à quelque degré et l'empêchent de se donner arbitrairement carrière.

« Les garanties, dit Rémusat, doivent être sérieuses, consistantes et telles que, dans le cas d'un conflit, la décision suprême, car il en faut bien une, rencontre des obstacles et subisse des délais qui l'obligent à être motivée, réfléchie, discutée (2). » Elles résulteront non-seulement de la savante organisation du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif, mais encore de l'indépendance du pouvoir judiciaire. Or, l'indépendance de ce dernier est, suivant Rémusat, dans la hauteur et

(1) *Politique libérale*, p. 289.
(2) *Politique libérale*, p. 306.

dans la fixité de position de ceux qui le représentent ; car il ne croit pas, comme certains politiciens de nos jours, que tout doive plier devant le gouvernement, par cela seul qu'il se donne pour démocratique, et il flétrit avec la même énergie le tribunal révolutionnaire de la Convention et les commissions mixtes du second Empire. Ces garanties, auxquelles il faut ajouter la liberté de la presse et la responsabilité des agents du pouvoir, ne sont pas seulement favorables à la liberté des citoyens, mais encore à la grandeur de la patrie : « Le patriotisme, dit Rémusat, croît en raison de la liberté... Le citoyen qui voit avec orgueil combien sont respectés en sa personne des droits dont les étrangers ont à peine une idée, apprend à estimer son sort, ses lois, son pays, son gouvernement » et à mourir au besoin pour les défendre. C'était pour obéir aux lois d'une patrie aimée et respectée que le soldat lacédémonien et le légionnaire romain se faisaient tuer noblement autour de leur drapeau (1).

Et qu'on ne dise pas que les gouvernements libres sont particuliers à tel ou tel climat, et ne sauraient, sous peine de végéter tristement et de mourir bientôt, être transplantés dans un autre. Si les productions du règne végétal et celles du règne animal peuvent, comme l'expérience le prouve, se développer dans les régions les plus diverses, il doit en être de même, à plus forte raison, de celles du règne humain. Et si, parmi ces dernières, les lettres, les lois, les religions écloses dans un pays fleurissent sans peine dans un autre,

(1) *Politique libérale*, p. 388-390.

comme l'histoire des lettres grecques, de la législation romaine et de la religion chrétienne, si heureusement acclimatées parmi nous, tend à l'établir, il doit en être de même des gouvernements libres en général et des gouvernements constitutionnels en particulier. Aussi voyons-nous que ces derniers, après avoir pris naissance dans la Grande-Bretagne, sont en train aujourd'hui de se répandre dans tous les pays civilisés et de faire le tour de l'Europe (1).

Rémusat a laissé sa trace dans l'histoire de la philosophie, comme dans la philosophie et dans la politique. Comme historien de la philosophie, il a touché, pour ainsi dire, à tous les temps et à tous les lieux. Il s'est occupé de la philosophie française du XIX[e] siècle, dans les articles de la *Revue des Deux-Mondes*, où il apprécie si bien Jouffroy (1844), le Père Gratry (1856), de Bonald et de Maistre (1857). Il s'est occupé de la philosophie allemande de la même époque dans son rapport sur le concours, où l'ouvrage de Wilm fut couronné (1844), rapport moins remarquable encore par la connaissance profonde et alors si rare des détails que par la pensée supérieure qui les domine et les juge. Mais la philosophie qui a été l'objet de ses plus vives prédilections et à laquelle il revient toujours avec délices, est la philosophie anglaise. C'est à elle qu'il a consacré ce curieux travail sur la religion naturelle, qui est intitulé *Lord Herbert de Cherbury* (1854) ; cette large étude sur la pensée moderne appliquée à l'organisation de la science, qui a pour titre *Bacon, sa vie et*

(1) *Politique libérale*, p. 406-412.

son temps (1858), et cet ouvrage si plein de faits et d'idées, qui s'appelle l'*Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke,* 2 vol. in-8°, 1875.

Mais, parmi les travaux historiques que Rémusat nous a laissés, les plus remarquables sont peut-être ceux qu'il a consacrés au moyen âge. Sans doute il n'est pas le premier qui ait appelé l'attention sur la philosophie autrefois si honnie et si méprisée de cette époque. Avant lui, Victor Cousin avait supérieurement montré que, sous les formules sèches et mortes de la scolastique, vivait l'esprit humain, travaillant malgré tout à sa tâche éternelle et essayant de pénétrer le mystère divin des choses. Mais le grand initiateur s'en était tenu à des indications générales et avait dédaigné de descendre à l'étude des faits particuliers. Ce qu'il n'avait pas fait, Rémusat le fit et voici comment il fut amené à le faire. Il avait composé, vers 1838, un admirable drame, intitulé *Abélard*, qu'il se borna à lire chez lui, devant un petit cercle d'amis et qui n'a été publié que de nos jours. Or, ce travail lui avait donné lieu de faire de vastes recherches sur la philosophie de son héros et sur le milieu intellectuel dans lequel il avait vécu. Il sortit de là un autre ouvrage en deux volumes sur Abélard et son œuvre que l'histoire de la philosophie du moyen âge peut revendiquer comme l'un des plus beaux dont elle ait été l'objet (1845).

L'histoire des amours d'Abélard et d'Héloïse, qui remplit la moitié du premier volume, est généralement regardée comme un chef-d'œuvre : « M. de Rémusat, dit Sainte-Beuve, n'a rien travaillé autant que cette vie ; la vigueur érudite s'y combine avec la pensée,

avec l'imagination, avec l'émotion même, et le style, expression et résultat de tant d'alliances, forme une sorte de métal de Corinthe dans lequel on n'est guère habitué à voir resplendir les statues redressées du moyen âge. » Vient ensuite un large tableau, où la scolastique revit tout entière, celui de la grande querelle du réalisme, du nominalisme et du conceptualisme.

Abélard prend parti pour ce dernier et réduit ses adversaires au silence, moins par la supériorité de sa doctrine, qui est au fond la plus faible des trois, que par une vigueur de dialectique qui était sans rivale à cette époque. Aussi ce qui fait la gloire d'Abélard et ce qui fait l'intérêt du livre de Rémusat, c'est moins l'éclat d'un système que le cours du temps a emporté, que l'orgueilleuse confiance de celui qui le soutient dans la raison humaine et que son profond dédain pour la tradition. Non content de pratiquer la dialectique pour elle-même, il tente de l'introduire dans la théologie et s'attire cette dure sentence de saint Bernard : « Il parle de la Trinité comme Arius, de Jésus-Christ comme Nestorius et de la Grâce comme Pélage. » Sous des formes scolastiques et pédantesques, Abélard n'est rien moins qu'un précurseur de la liberté de penser, qu'un aïeul de Descartes.

Après avoir retracé la lutte inégale de la liberté philosophique naissante contre l'autorité ecclésiastique à l'apogée de sa force, Rémusat essaya de décrire le grand duel du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel ; après son *Abélard*, il remonta plus haut dans le moyen âge et écrivit son *Saint Anselme* (1854). C'est surtout

dans ce dernier ouvrage qu'il montre — et c'est un trait qui le distingue de Cousin et de Saisset — son amour de l'histoire pour elle-même : « Les récits d'un vieux passé, dit-il ingénieusement, quand ils ne se réduisent pas à une sèche chronique, prennent un intérêt indépendant de l'importance des événements qu'ils retracent. Il en est, en effet, de la contemplation des vieux faits comme de celle des vieux meubles du moyen-âge, elle nous captive malgré nous. Mais il faut que l'esprit s'y prête de lui-même et que, libre de préoccupations plus sérieuses, il ait du temps pour s'amuser complaisamment du spectacle de ce qui n'est plus (1). » Et voilà que, partant de ces principes, Rémusat, qui était pourtant un esprit profane et émancipé, nous convie à pénétrer avec lui « dans l'ombre de ces monastères où se sont réfugiés, pendant plusieurs siècles, les esprits les plus rares et les plus purs caractères. » Il nous montre dans saint Anselme une âme d'une beauté admirable, pleine de dédain pour les intérêts vulgaires et n'ayant au cœur que deux passions, l'amour de Dieu et l'amour des hommes. Comme le sage de la République de Platon, ce saint personnage s'arrache à regret aux charmes divins de la contemplation pour descendre parmi les hommes. Mais enfin il se décide à se mêler à eux pour y faire pénétrer son idéal, ce qui revient à dire qu'il s'efforce d'y subordonner la société temporelle à la société spirituelle dont il est le représentant. Après nous avoir dépeint le moine et le prince de l'Église, Rémusat nous dépeint le philosophe qui, seul, presque

(1) *Saint Anselme*, p. 15.

sans livres, et par la seule force de son esprit, devance, sur les questions les plus hautes, Descartes et Leibniz.

Nous ne chercherons pas à déterminer, en finissant, les traits qui caractérisent Rémusat, comme philosophe, et qui lui donnent une physionomie à part au sein de l'école spiritualiste du XIX[e] siècle. Le premier et le plus apparent, c'est qu'il était un homme du monde et un homme de lettres dans un groupe intellectuel presque exclusivement composé de professeurs de philosophie et d'universitaires. Mais c'est là un trait moins caractéristique qu'il ne le semble au premier abord; car cette école comptait dans ses rangs nombre de personnages aussi remarquables comme écrivains que comme penseurs, un Cousin, un Simon, un Franck, un Saisset, un Bouillier. Ce qui distingue plus particulièrement Rémusat de la plupart d'entre eux, c'est que, n'ayant pas comme eux un enseignement régulier à donner à la jeunesse, il n'éprouve pas au même degré qu'eux le besoin d'avoir pour chaque problème une solution toute prête et laisse plus volontiers certaines questions ouvertes. C'est dire que Rémusat a été un penseur distingué, peu disposé à se payer des idées courantes et assez porté à se poser des questions nouvelles. Cependant il nous a laissé des vues éparses plutôt que des doctrines fortement coordonnées Aussi sa gloire n'est-elle pas tant dans la philosophie proprement dite que dans l'histoire de la philosophie, vers laquelle l'attirait de préférence son esprit moins dogmatique que critique, moins didactique que littéraire. Il s'est fait là un genre à part, assez analogue à celui que Sainte-Beuve s'est fait dans l'histoire de la littérature et con-

sistant avant tout à expliquer les idées par l'homme, les doctrines par la société. Si on joint à ces mérites de Charles de Rémusat celui d'avoir été un homme politique éclairé et libéral, un bon citoyen et un noble cœur, on jugera qu'en le ralliant à son drapeau, l'école spiritualiste avait fait une conquête dont elle avait vraiment droit de s'enorgueillir.

CHAPITRE XI

ADOLPHE GARNIER ET ÉMILE SAISSET

I

ADOLPHE GARNIER

La plupart des penseurs que nous avons étudiés jusqu'à présent, ont été des hommes politiques en même temps que des philosophes et ont partagé leur activité entre la pratique et la spéculation. Tels ont été, pour ne citer que les principaux, Maine de Biran, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy et Rémusat. En voici deux qui n'ont vécu que de la vie spéculative et qui, sans se désintéresser de la vie pratique — car ils en ont fait souvent l'objet de leurs pensées, — ne se sont jamais mêlés à son tourbillon. Ce sont deux honorables professeurs de la Faculté de Paris que ceux de notre âge ont pu connaître, Adolphe Garnier et Émile Saisset, dont l'un relève plus particulièrement de Théodore Jouffroy, tandis que l'autre semble vouloir continuer Victor Cousin.

Adolphe Garnier naquit à Paris en 1801. Les leçons de Jouffroy qu'il suivit au collège Bourbon et le prix d'honneur de philosophie qu'il obtint à la fin de l'année

tournèrent son esprit vers des études pour lesquelles il semblait né et dont il ne se détourna un instant, en faisant son cours de droit, que pour y revenir bientôt avec une nouvelle ardeur. Malgré la modération naturelle de son esprit, les idées nouvelles l'attiraient. Aussi il donna un instant dans les doctrines saint-simoniennes, qui n'étaient point encore du reste ce qu'elles furent depuis, et il composa un mémoire, d'ailleurs fort sage, sur la légitimité de la peine de mort (1827). Dans l'intervalle, il avait trouvé sa voie, il était entré dans la carrière de l'enseignement qu'il ne devait plus quitter. Les travaux qu'il publia, pendant qu'il enseignait dans les lycées de Paris, son *Précis de psychologie* (1831), son édition de Descartes (4 vol. in-8°, 1835), son *Essai sur la psychologie et la phrénologie comparées* (1839), sa thèse sur Reid (1840) lui constituèrent des titres sérieux d'abord à la suppléance, puis à la succession de Jouffroy (1842). Il ne s'endormit point dans la chaire que son maître avait si noblement occupée. Il y prépara les matériaux de deux ouvrages également appropriés à son tour d'esprit, ceux de son *Traité de morale sociale* (1 vol. in-8°, 1850), qui lui fut inspiré par les événements de 1848, et ceux de son *Traité des facultés de l'âme*, qui fut l'occupation de toute sa vie (3 vol. in-8°, 1852). Ce philosophe, aussi recommandable comme homme que comme penseur, mourut en 1864, après avoir été cruellement éprouvé dans ses plus chères affections par la perte de son fils unique.

Le *Traité des facultés de l'âme* n'est pas l'ouvrage de psychologie le plus fort qu'ait produit l'école spiritua-

liste; mais c'est le plus complet. Il n'offre pas les vues originales et profondes que nous avons signalées dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie* de Maine de Biran; mais il abonde en aperçus fins et ingénieu que l'auteur emprunte quelquefois aux Écossais, ses maîtres préférés, mais qu'il tire le plus souvent de son propre fonds; car s'il ne pense pas d'une manière bien systématique, il pense néanmoins par lui-même, il est à sa façon et dans sa mesure un philosophe.

Avant de traiter des facultés de l'âme, Garnier traite de l'âme elle-même et s'efforce d'établir qu'elle est distincte du corps; mais il glisse assez rapidement sur cette partie de son travail, car il incline, comme les Écossais dont il relève, à sacrifier la psychologie rationnelle à la psychologie expérimentale. Cette question préliminaire résolue, il aborde celle qui fait le propre sujet de son livre, la question des facultés. Pour déterminer les facultés de l'âme, il faut, suivant lui, partir des phénomènes qui en dérivent et qui sont seuls observables, pour remonter aux puissances dont ils sont les manifestations. Mais il ne suffit pas que deux phénomènes diffèrent l'un de l'autre pour qu'on soit fondé à les rapporter à deux facultés différentes, il faut encore qu'ils soient indépendants l'un de l'autre. Partant de ces principes dont l'application n'est pas facile et qu'il n'applique pas — il faut le dire — très rigoureusement, Garnier distribue les facultés de l'âme sous les quatre chefs suivants : 1° la faculté motrice; 2° les inclinations; 3° la volonté; 4° l'intelligence ou mieux les facultés intellectuelles. Suivant lui, la force motrice et la volonté sont deux facultés simples et *sui*

generis; mais il n'en est pas de même des inclinations et des facultés intellectuelles. Ces expressions répondent, en effet, non à deux facultés, mais à deux groupes de facultés extrêmement nombreuses et fort différentes. Il y a donc dans l'âme, non trois facultés, comme on se le figure d'ordinaire, mais une multitude de facultés. Il ne faut pas s'en effrayer, car cinquante facultés ne divisent pas plus l'âme que trois facultés; il faut, au contraire, s'en applaudir, car substituer cinquante facultés aux trois facultés traditionnelles, c'est opérer, dans la psychologie, une révolution analogue à celle qu'on a opérée dans la chimie, le jour où on a substitué soixante et quelques corps simples aux quatre éléments vulgairement reçus (1).

Nous ne suivrons pas Garnier dans l'étude de toutes ces facultés diverses — cela nous mènerait trop loin; — nous ferons seulement connaître quelques-unes de ses vues sur la sensibilité et sur l'intelligence.

Garnier désigne toutes les tendances de la sensibilité sous le nom générique d'inclinations et définit l'inclination « une disposition de l'âme à rechercher certains objets, à jouir de leur présence et à souffrir de leur absence. » Il fait remarquer, comme Jouffroy, qu'elles sont primitivement désintéressées, c'est-à-dire qu'elles tendent vers leur objet, sans se préoccuper du plaisir que sa possession leur procurera et avant même de l'avoir goûté. L'homme est alors, suivant l'expression de Zénon, dans la situation de la plante, qui recherche ce qui lui sert et évite ce qui lui nuit, sans y être excitée

(1) *Traité des facultés de l'âme,* t. I, p. 33 et suivantes.

par rien d'agréable ou de désagréable. De l'inclination satisfaite ou froissée naissent le plaisir et la peine ; du plaisir et de la peine, l'amour et la haine envers les objets qui les causent ; de l'absence de l'objet aimé ou de l'objet haï, le désir et l'aversion. Ce sont là autant de modes inséparables de l'inclination et qu'on nomme indifféremment émotions ou passions. Parmi les auteurs qui ont traité de nos inclinations, les uns les ont divisées suivant les modes qu'elles affectent dans leur développement ; les autres, suivant les objets auxquels elles se rapportent. Notre philosophe adopte cette dernière division et reconnaît autant d'inclinations simples et primitives qu'il y a d'objets que nous recherchons pour eux-mêmes. Il est ainsi amené à distinguer quatre classes d'inclinations : 1° celles qui se rapportent à des objets qui nous sont personnels; 2° celles qui nous portent vers nos semblables ; 3° celles qui sont relatives à des objets impersonnels ; 4° celles qui offrent un caractère mixte (1).

Garnier passe successivement en revue toutes les inclinations qui entrent dans chacune de ces quatre classes et les décrit minutieusement, conformément à l'habitude qu'il a de diviser et de subdiviser à l'infini les sujets qu'il traite, habitude qui lui fait quelquefois oublier pour de menus détails les vues d'ensemble. Qui croirait, par exemple, qu'il compte jusqu'à seize inclinations distinctes dans la première catégorie qu'i a établie, et qu'il y range, à côté de l'amour de la vie, de l'amour de la propriété et de l'amour de l'es-

(1) *Traité des facultés de l'âme*, t. I, p. 91 et suivantes.

time, — inclinations considérables et parfaitement caractérisées — le choix instinctif de la demeure, l'instinct de construction et d'autres tendances qui ne sont ni plus accusées ni plus importantes ? Cette réserve faite, il faut convenir que les peintures qu'il nous trace de nos inclinations, sont fort exactes et fort agréables. Elles ont même deux avantages sur celles de Jouffroy et des autres philosophes spiritualistes, c'est que les inclinations de l'homme y sont constamment rapprochées des instincts des animaux et perpétuellement expliquées par des exemples historiques bien choisis : l'histoire naturelle et l'histoire humaine y servent d'auxiliaires à la psychologie. On trouve déjà là en germe ce qu'on a appelé, de nos jours, la psychologie comparée. Ainsi, Garnier veut-il établir l'existence de l'amour de la propriété comme inclination particulière et distincte, il en cherche d'abord l'équivalent chez certaines races animales, telles que l'abeille et la fourmi, le loup et le renard, le campagnol et le mulot. Veut-il prouver que la ruse tient plus à l'instinct qu'à l'intelligence, il en constate l'existence chez de simples animaux et chez des hommes médiocrement intelligents, et l'absence chez des hommes doués, comme le grand Arnaud, d'une intelligence supérieure (1).

Garnier applique à l'étude de nos inclinations sympathiques les mêmes procédés qu'à celle de nos inclinations personnelles. Après avoir analysé les principales d'entre elles, la sympathie, la sociabilité, les affections de famille, il les compare à ces mêmes in-

(1) *Traité des facultés de l'âme*, t. I, p. 115 et 140.

clinations, telles qu'elles nous apparaissent au sein du règne animal. Ainsi, pour prouver que l'amour de société ne dérive ni de l'habitude, ni du développement de l'intelligence, mais de la nature même, il divise les animaux en deux grandes classes, qui n'ont point pour caractéristique le plus ou moins d'intelligence, ceux qui vivent solitaires (comme les ours et les lions), et ceux qui sont naturellement sociables (comme les éléphants et les moutons), et montre que c'est à celle-ci qu'appartient l'espèce humaine. Notre philosophe étudie ensuite celles de nos inclinations qui se rapportent à des objets impersonnels. Il traite de l'amour du bien moral, de l'amour du vrai et de l'amour du beau. Ses vues sur ce dernier point méritent d'être recueillies, même après celles de Cousin et de Jouffroy, et sont exprimées avec une distinction tout à fait digne d'un pareil sujet. Parmi les inclinations mixtes ou complexes, il cite principalement l'amitié, qui suppose à la fois l'attachement individuel et le besoin de s'épancher en autrui ; l'amour du pays, qui comprend l'amour du sol et l'esprit de corps tout ensemble ; et le sentiment religieux, qui se compose à la fois de l'amour, du respect et de la crainte d'un être supérieur.

Tout ce travail de Garnier a un défaut assez grave, il est plus descriptif qu'explicatif, et constitue une série de monographies de nos diverses tendances sensibles plutôt qu'une large théorie de la sensibilité. On n'y trouve point cet esprit à la fois profond et synthétique que M. Bouillier montre dans son livre *Du plaisir et de la douleur*, quand il rattache, à l'exemple d'Aristote et de Spinoza, toutes nos tendances à la ten-

dance à persévérer dans l'être et explique par là tous les phénomènes de notre vie affective. Cependant ce travail mérite d'être lu. L'auteur a eu recours, pour le faire, non seulement à l'observation intérieure, mais encore à l'observation sensible et à l'observation sociale; il a consulté les naturalistes, les voyageurs, les historiens autant et plus que les psychologues. Chez lui, la forme n'est point indigne de la matière. Le style n'est jamais éloquent; il est toujours clair, élégant et approprié aux choses qu'il exprime. Il y a là, sur les passions, trois cents pages qu'on pourrait détacher et publier à part et qui ne feraient pas trop mauvaise figure à côté de celles que Nicole a consacrées à la même matière.

Il nous resterait, pour donner une idée moins incomplète de l'ouvrage de Garnier, à étudier ses vues sur l'intelligence ; mais une telle étude nous mènerait trop loin. Bornons-nous à dire qu'il distingue, dans l'intelligence, trois groupes de faits, les perceptions, les conceptions et les croyances. La perception est une connaissance dont l'objet existe indépendamment de la perception elle-même : je perçois mon corps, je perçois mon âme, et mon âme et mon corps existent indépendamment de la perception que j'en ai. La conception est une connaissance dont l'objet se confond avec la conception même : quand je conçois le cercle parfait et la vertu parfaite, ces deux objets n'existent pas en dehors de ma conception. La croyance tient, à ce qu'il semble, le milieu entre les deux opérations précédentes; car son objet peut exister ou ne pas exister hors de l'esprit. Garnier rattache à la perception les

opérations des sens, celles de la conscience et même l'intuition de l'absolu ; à la conception, les idées qui servent de fondement aux mathématiques, à l'esthétique et à la morale ; il fait rentrer dans le domaine de la croyance l'induction, d'une part, l'interprétation des signes, de l'autre, et émet sur ces deux points des opinions vraies ou fausses, mais qui ne sont pas communes. Il se sert même de ses vues psychologiques pour résoudre à sa manière des questions métaphysiques de la plus haute importance, celle de l'existence des corps, celle de l'existence de l'âme et celle de l'existence de Dieu, et pour réfuter quelques-unes des théories auxquelles elles ont donné lieu, celle de Malebranche, celle de Berkeley, celle de Hume et celle de Spinoza : après avoir commencé son livre en simple psychologue, il le finit en métaphysicien (1).

Mais Garnier n'a pas été seulement un psychologue et un métaphysicien; il a encore été un moraliste et un politique. C'est ce qui ressort de l'étude de son livre intitulé : *Morale sociale.* Il y traite des devoirs de l'Etat et des citoyens en ce qui concerne la propriété, la famille, l'éducation, la liberté, l'égalité, l'organisation du pouvoir, la sûreté intérieure et extérieure, et les considère successivement à tous ces points de vue si importants et si variés. Les idées que Garnier émet sur ces divers sujets sont généralement justes et sensées, mais elles sont moins d'un philosophe que d'un publiciste et d'un jurisconsulte. Le philosophe approfondit toujours son sujet, jusqu'à ce qu'il soit arrivé

(1) *Traité des facultés de l'âme,* t. II-III, *passim.*

aux principes, et éprouve toujours la solidité de ces derniers, avant d'y asseoir ses spéculations. Qu'il les raffermisse ou qu'il les ébranle, il fait toujours un travail d'un intérêt éternel, parce qu'il appelle notre attention, à tous tant que nous sommes, non sur les accidents passagers, mais sur le fond immuable de notre nature. Platon, qui affirme la justice, et Pascal, qui la nie, me passionnent presque également. Ces profondes discussions sur les principes, qui donnent un intérêt si puissant aux œuvres des grands maîtres, Garnier semble les éviter à dessein. Il a composé un livre sur la morale sociale, et il ne s'est demandé nulle part s'il y a une morale ; il a suivi dans ses mille applications l'idée de justice, et il ne s'est demandé nulle part s'il y a une justice et en quoi elle consiste. Il part des idées du sens commun, mais il ne cherche ni à les légitimer ni à les éclaircir.

Non seulement Garnier pose des principes sans les discuter, ce qu'il n'est guère permis de faire, même dans un traité de morale pratique, mais il ne rattache point à un seul principe, comme le font d'ordinaire les philosophes, les diverses vérités qu'il expose. Ce sont des idées justes et exactes, chacune en particulier, mais qui ne sont point coordonnées entre elles par une idée dominante et qui ne font pas corps.

Malgré ces défauts, qui d'ailleurs frappent moins la masse des lecteurs que le petit nombre d'entre eux qui font profession de philosophie, le livre de Garnier est vraiment estimable. Il est plein de sentiments honnêtes, d'observations sensées et très propre à ramener à une plus saine appréciation des choses ceux qui ont méconnu de nos jours, comme du temps de

l'auteur, les conditions essentielles des sociétés humaines. Ainsi, il fait bonne justice des déclamations auxquelles on s'est livré contre le capital, en partant de l'idée qu'il est l'ennemi du travail. Bien loin d'en être l'ennemi, il en est, suivant Garnier, le plus utile auxiliaire. Otez au travailleur tout espoir d'acquérir un capital, il cessera immédiatement de travailler; ôtez-lui tout capital effectif, — terres, animaux domestiques, instruments aratoires, provisions accumulées, — il opérera constamment, comme le sauvage, sur une matière brute, et la civilisation ne pourra se développer. Dira-t-on que ce qu'on attaque, ce n'est pas le capital réuni dans les mêmes mains que le travail, mais le capital placé dans les mains de l'oisif? Même à ce point de vue, ces attaques ne portent pas. Si vous forcez le capitaliste à travailler, vous diminuez d'autant les bénéfices des travailleurs non capitalistes; si vous versez son capital dans la caisse de la communauté, vous préparez la misère générale, en émoussant l'aiguillon de la production.

Garnier ne repousse pas avec moins de bon sens les accusations dont le luxe a été l'objet. Il montre très bien qu'aux yeux d'un homme dont l'esprit n'est pas aveuglé par l'envie, ce luxe tant accusé par certains démocrates a un caractère éminemment démocratique; car il tend, non au bien-être de quelques-uns, mais à celui de tous. Le luxe, en effet, n'est qu'une amélioration provoquée par la richesse et qui, après être restée quelque temps le privilège des riches, finit par devenir le patrimoine des pauvres eux-mêmes. Ceux qui déclament contre le luxe font tous les jours ce qu'on

appelait du luxe autrefois. Ils en font, quand ils changent de linge le dimanche ; ils en font, quand ils montent dans ces carrosses, qui sont maintenant à l'usage de tous ; ils en font, quand ils s'installent le soir, près d'un fourneau, dans une chambre bien close. Car ce sont là des avantages qui ont commencé par être le lot d'un petit nombre.

Non content de plaider la cause de la propriété et même celle du luxe, Garnier plaide celle du mariage. Il fait plus, il démontre la convenance morale qu'il y a à le contracter de bonne heure. Que faites-vous, dit-il, du jeune homme, depuis l'âge de vingt ans, où il est formé, jusqu'à celui de trente, où il se marie ordinairement? Vous le condamnez ou à une abstention, qui est contraire à la nature, ou à des relations adultères, qui sont la honte et la destruction de la famille, ou à une vie de débauches grossières, qui le corrompt et le dégrade, ou à la pratique de la séduction qui perd des jeunes filles innocentes et alimente la prostitution. Garnier voit là une polygamie ou tout au moins une *polygynie* déguisée peu en rapport avec l'état de notre civilisation.

Pour remédier au mal, il faut, d'après lui, suivre les indications de la nature : « Dans le règne végétal, dit-il, comme dans le règne animal, le mariage se fait au plus beau temps de la vie. C'est au moment de tout l'éclat de la floraison qu'a lieu la fécondation de la fleur. Aussitôt ce moment passé, elle se flétrit et tombe. C'est au temps de l'ardeur et de la beauté de la jeunesse chez les animaux que se fait l'union des sexes. En est-il ainsi chez les hommes, même dans les socié-

tés modernes? La disproportion de l'âge des deux époux est la cause principale de taches qui souillent encore chez nous le mariage. Voici une jeune fille dans tout l'éclat de sa beauté: son cœur se tourne naturellement vers les jeunes hommes de son âge. Mais, la plupart du temps, c'est une joue flétrie que l'on présente à la fraîcheur de ses lèvres. Voyez si ce n'est pas presque une prostitution, presque une provocation à l'adultère (1). »

Les autres parties de l'ouvrage sont traitées dans le même esprit et avec la même sagesse. Ce qui les caractérise, ou plutôt ce qui caractérise le livre tout entier, c'est l'alliance constante de la philosophie et de l'histoire. Avant de se demander ce qu'une institution doit être, Garnier se préoccupe toujours de ce qu'elle a été, comme s'il craignait, en négligeant le réel, de s'égarer à la poursuite d'un idéal impossible et chimérique.

On voit par cette étude rapide que, sans s'élever bien haut comme philosophe, Garnier a su philosopher à sa manière, c'est-à-dire avec simplicité et bon sens, et maintenir devant des talents plus éclatants que le sien sa modeste originalité.

II

ÉMILE SAISSET

Peu de philosophes offrent entre eux moins de ressemblances que Garnier et Saisset. Garnier s'occupe surtout de l'étude de l'homme, Saisset de celle de

(1) *Morale sociale*, p. 98.

Dieu; le premier recherche principalement les faits particuliers et les détails précis, le second les principes généraux et les vues d'ensemble; l'un est avant tout un psychologue, l'autre un métaphysicien.

Emile Saisset naquit à Montpellier en 1814 et fit ses études dans le lycée de cette ville. Entré à l'Ecole normale en 1833, il y eut pour maîtres Cousin et Jouffroy et pour condisciples MM. Bouillier et Simon. Après quelques années d'enseignement en province, il vint occuper à Paris la chaire de philosophie du collège Stanislas, puis celle du lycée Charlemagne, puis celle du lycée Henri IV, et joignit bientôt à ces dernières fonctions celles de maître de conférences à l'Ecole Normale. Un peu plus tard, il passa de l'enseignement des lycées à celui du Collège de France, puis à celui de la Sorbonne, où il remplaça Damiron comme professeur d'histoire de la philosophie moderne (1856).

Durant une vie assez courte, mais consacrée tout entière à l'enseignement et à la défense de la philosophie, Saisset trouva le temps de publier plusieurs ouvrages importants. Les premiers furent sa thèse française sur Enésidème et sa thèse latine sur le *Proslogium* de saint Anselme (1840), qui contenaient le germe de ses travaux ultérieurs sur le scepticisme et sur la religion naturelle. Il composa ensuite, en collaboration avec Amédée Jacques et Jules Simon, un manuel bien connu, où il se réserva l'étude de la morale et de la théodicée. Il traduisit, vers la même époque, sous l'empire de ses préoccupations religieuses, les œuvres de Spinoza et les fit précéder d'une longue introduction, où il combattait le panthéisme (1843).

Tout en cultivant avec ardeur la philosophie érudite et savante, Saisset ne négligeait pas la philosophie vivante et militante. Il écrivait, dans la *Revue des Deux Mondes*, des articles fort remarqués sur la philosophie du clergé et sur la renaissance du voltairianisme, où il essayait de se poser en arbitre et en modérateur entre deux partis ennemis, au risque de se les mettre sur les bras l'un et l'autre. Ces articles et d'autres encore ont été réunis en volumes dans l'*Essai sur la philosophie et la religion au* XIX[e] *siècle* (1845); dans les *Mélanges d'histoire, de morale et de critique* (1859); dans les *Précurseurs et disciples de Descartes* (1862). Les derniers écrits de Saisset ont été une traduction de la *Cité de Dieu* de saint Augustin (1855), et un *Essai sur la philosophie et la religion* (1862), qu'on peut considérer comme le plus important de ses ouvrages. Ajoutons-y deux opuscules, l'*Ame et la vie* et *Critique et histoire de la philosophie*, qui parurent un an après sa mort. Il travaillait à la composition d'une histoire générale du scepticisme et en faisait l'objet de ses leçons à la Sorbonne, quand il mourut consumé par le travail et par la fièvre du savoir (1863). Il n'avait pas cinquante ans. M. Duruy, qui venait d'arriver au ministère et de rétablir dans nos écoles l'enseignement de la philosophie, lui fit faire, aux frais de l'État, des funérailles dignes de lui.

Bien qu'il ait toujours été apprécié à sa véritable valeur par les esprits éclairés, Saisset n'a jamais eu une renommée retentissante. Comme tous les penseurs modérés et qui répugnent à flatter les passions d'un parti, il n'a trouvé dans aucun parti des prôneurs enthousiastes. A une certaine époque (1845), lorsqu'il se permit

de trouver excessives les attaques de Michelet contre l'Église, il eut même un moment d'impopularité : on suspecta sa franchise et son indépendance. Rien de plus injuste qu'un tel soupçon. Dans la spéculation, jamais Saisset n'a dissimulé son rationalisme, bien qu'il l'ait exprimé sous des formes réservées et polies ; dans la pratique, jamais il n'a courtisé personne, pas plus le pouvoir que la multitude, et il n'y a pas beaucoup d'hommes célèbres dont on puisse en dire autant.

Au moment où le jeune écrivain intervint dans la querelle engagée entre le clergé et l'Université, la philosophie enseignée par cette dernière était en butte à plusieurs reproches. L'abbé Bautain et d'autres ecclésiastiques, plus zélés qu'orthodoxes, lui reprochaient d'être purement profane et de s'appuyer uniquement sur l'intelligence humaine. Or, l'intelligence humaine étant finie ne pouvait, suivant eux, connaître l'infini. Sans doute, répond Saisset, nous ne pouvons avoir de l'infini, c'est-à-dire de Dieu, une connaissance complète et égale à son objet ; mais nous pouvons le connaître en une certaine mesure. Quelle est, en effet, la meilleure preuve de l'existence de Dieu, de l'aveu même des adversaires de la philosophie profane ? C'est celle qui s'appuie sur l'idée de l'infini, du parfait, de l'absolu, toujours présente au dedans de nous. Mais concevoir l'absolu, le parfait, l'infini, n'est-ce pas avoir précisément cette connaissance de l'infini que l'on conteste ? D'autres théologiens, tels que l'abbé Maret, voulaient bien reconnaître que la raison est capable de s'élever jusqu'à la connaissance de l'Être infini ; mais ils prétendaient qu'il est dans sa nature de ne

pouvoir le distinguer des êtres finis et qu'elle est, par conséquent, condamnée à un panthéisme irrémédiable. Prétendre, répond Saisset, que la raison, en suivant ses lois constitutives et essentielles, aboutit nécessairement au panthéisme, c'est prétendre que le panthéisme est le seul système raisonnable, ce qui n'est pas moins contraire à la religion chrétienne qu'à la saine philosophie. C'est prétendre, en outre, que l'histoire de la philosophie n'étant que l'histoire de la raison appliquée aux choses de l'ordre moral, elle n'est, à vrai dire, que l'histoire du panthéisme lui-même, ce qui est absolument faux, puisque le panthéisme n'est qu'un accident dans les annales de la pensée réfléchie et que les autres systèmes, notamment le spiritualisme, y tiennent une beaucoup plus grande place (1).

Se tournant ensuite vers Michelet qui attaquait, non plus la philosophie, mais le christianisme, Saisset prend à partie l'éminent écrivain et lui demande où il veut en venir. Vous poussez, lui dit-il, à la dissolution des institutions religieuses; mais que prétendez-vous mettre à la place? Une religion nouvelle ou une philosophie? Car enfin, entre ces deux alternatives, il n'y a pas de milieu. L'homme est un être moral en même temps qu'un être physique; il a besoin du pain de l'âme, en même temps que de celui du corps. Or, qui peut le lui donner, si ce n'est la religion ou la philosophie? Ce sont là les deux seules puissances qui aient qualité pour exercer dans ce monde le ministère spirituel. La religion l'exerçait seule au moyen âge; de-

(1) *Essai sur la philosophie et la religion*, p. 1 et suivantes.

puis le XVI[e] siècle, la philosophie tend de plus en plus à le partager avec elle. Mais enfin il faut qu'elles l'exercent l'une ou l'autre ou l'une et l'autre, sans quoi la vie morale disparaît et avec elle toute civilisation. Veut-on une religion nouvelle? Mais « une révélation nouvelle, un christianisme nouveau, ce ne sont là que des illusions et des chimères bonnes à repaître des imaginations malades, et qui ne peuvent séduire un instant un esprit raisonnable un peu versé dans l'histoire du genre humain. » Reste donc la philosophie pour remplir à l'égard des hommes le ministère spirituel. Mais peut-elle le remplir à l'égard de tous, riches et pauvres, savants et ignorants, en s'adressant à leur cœur et a leur intelligence tout ensemble? Il ne le semble pas. On se figure difficilement Kant et Locke prêchant la morale et la religion aux femmes et aux enfants, et les ouvriers et les paysans pâlissant sur les *Méditations* de Descartes et sur la *Théodicée* de Leibniz et essayant d'y comprendre quelque chose. De là la nécessité de laisser la religion accomplir son œuvre de moralisation auprès des masses, comme la philosophie remplit la sienne auprès des esprits cultivés (1).

C'est ainsi que Saisset résout cette grande question des rapports de la religion et de la philosophie, qui est, dans l'ordre spéculatif, comme le pendant de la question des rapports de l'Église et de l'État dans l'ordre politique. Tout le monde n'approuvera peut-être pas la solution qu'il en donne, dans un temps où l'on cherche, non à mettre en harmonie, mais à mettre en antagonisme les

(1) *Essai sur la philosophie et la religion*, p. 198 et suivantes.

divers éléments sociaux; mais on conviendra qu'il l'a motivée par des raisons assez plausibles. Il a parfaitement démêlé, dans le livre de Michelet, l'idée principale vers laquelle convergent toutes les autres, et très bien montré qu'elle est non seulement irréalisable, mais encore rétrograde au premier chef; car elle tend à substituer la polémique à la science, en matière religieuse, et à nous faire reculer par delà la philosophie des religions, telle qu'elle avait déjà été comprise par Montesquieu et J.-J. Rousseau. Il a vigoureusement défendu la philosophie contre les attaques des théologiens et nettement fait voir qu'elles sont faites pour l'exaspérer et la précipiter bien au delà de ce panthéisme dont ils l'accusaient sans raison et qui est aujourd'hui bien dépassé. Nous sommes, en effet, d'un pays où il suffit d'agiter dans les airs un drapeau d'une certaine couleur pour qu'aussitôt un drapeau d'une couleur diamétralement contraire flamboie à l'horizon.

Mais pour que cette philosophie, à laquelle il a donné toute son âme et qui est sa religion même, puisse remplir entièrement et avec autorité son ministère spirituel, il faut que les doctrines qu'elle enseigne soient certaines et ne soient point altérées par les erreurs du jour; de là la lutte prolongée et opiniâtre de Saisset contre le scepticisme, d'une part, contre le panthéisme, de l'autre. Frappé des progrès qu'avaient faits parmi nous le scepticisme de Kant et le panthéisme de Hegel, il entreprit de combattre ces deux doctrines, non seulement chez les deux philosophes qui en avaient été les derniers représentants, mais en-

core chez leurs plus célèbres devanciers. C'était à Kant qu'il pensait, en écrivant sa thèse sur Enésidème, et en commençant sa grande histoire du scepticisme; c'était Hegel qu'il prétendait ruiner dans les esprits, en composant sa longue introduction aux œuvres de Spinoza. Nous ne pouvons que signaler, en courant, quelques-uns des arguments qu'il fait valoir contre les deux systèmes qui le préoccupent.

Les sceptiques, dit Saisset, affirment que la légitimité de la raison ne peut se démontrer et ils en concluent qu'elle est incertaine. Or, ce raisonnement suppose cette majeure : tout ce qui ne peut se démontrer est incertain. Mais cette majeure est absurde; car elle revient à dire que la démonstration est certaine et qu'elle ne l'est pas; qu'elle est certaine, puisqu'on l'exige pour fonder la certitude; qu'elle ne l'est pas, puisqu'elle suppose des principes indémontrables et que l'indémontrable n'est pas certain. D'un autre côté, les panthéistes prétendent que ces êtres libres qui composent par leur réunion le monde moral, ne sont que de vains fantômes. Rien n'existe, suivant eux, que la substance incréée, avec ses attributs infinis et infiniment modifiés, comme le proclame la raison dont les principes immuables ont une tout autre autorité que les données inconsistantes de l'expérience. Mais, répond Saisset, comment les panthéistes pourraient-ils savoir qu'il y a des attributs dans la substance incréée et des modes dans ces attributs, s'ils n'avaient pas emprunté l'idée d'attribut et celle de mode à cette expérience qu'ils réprouvent? Puisque ces philosophes font usage de l'expérience et ne peuvent s'en passer pour

organiser leur système, je suis bien fondé à m'en servir aussi et à la retourner contre eux. Or, l'expérience m'atteste que je suis un être et un être libre, c'est-à-dire quelque chose qui ne se confond ni avec la substance divine ni avec ses attributs ni avec leurs modes et dont le panthéisme, par conséquent, est impuissant à rendre compte. Mais par cela seul qu'il est impuissant à expliquer les faits que l'expérience m'atteste, le panthéisme est un système jugé.

La mission de la philosophie une fois établie et les objections élevées contre elles réfutées, Saisset s'attacha à l'organiser, au moins dans sa partie la plus haute, qui est la métaphysique. C'est dire que la matière, l'âme et Dieu furent tour à tour l'objet de ses spéculations.

Saisset établit l'existence de la matière en se fondant non seulement sur le témoignage du toucher, comme la plupart des philosophes, mais encore sur celui des autres sens. Les sensations que ceux-ci me procurent ne sont pas, en effet, « de pures modifications subjectives de ma sensibilité; ce sont des impressions toutes spéciales, localisées par moi spontanément en un point précis de l'organisme. Or, le fait de la localisation suppose évidemment quelque idée d'étendue. Je ne sens pas seulement mon moi, je sens mon corps, je le perçois par l'ouïe, par l'odorat comme par le tact (1) ». Cela revient à dire que, dans la pensée de notre auteur, le moi et le non-moi ne sont pas deux substances isolées et sans rapport entre elles, mais deux principes

(1) *Scepticisme*, p. 413.

étroitement unis l'un à l'autre et agissant constamment l'un sur l'autre. Il n'y a pas, dans son système, de pont à jeter entre le sujet pensant et l'objet pensé, puisqu'ils se tiennent et sont intimement liés. Sur ce point, Saisset se sépare avec raison des cartésiens pour se rapprocher de Maine de Biran.

Cette union intime, cette pénétration réciproque qu'il admet entre le corps et l'âme, porte Saisset à étendre la sphère d'action de cette dernière. Il ne croit pas, avec Descartes et ses disciples, qu'elle se borne à penser; il estime qu'elle meut le corps et qu'elle sent ses mouvements, c'est-à-dire qu'elle possède, outre la faculté de penser, ce qu'on a nommé de nos jours la faculté motrice et le sens vital. Cependant il ne va pas jusqu'à voir dans l'âme, comme les nouveaux animistes, le principe de la vie et de toutes ses modifications. Ce serait, suivant lui, à l'inverse des savants qui absorbent la psychologie dans la physiologie, absorber la physiologie dans la psychologie. Or, Saisset veut bien agrandir cette dernière, en lui ouvrant de vastes perspectives du côté du corps et du côté de Dieu et en la reliant fortement à la physiologie d'une part et à la métaphysique de l'autre; mais il tient à ce qu'on lui conserve son caractère distinctif, qui est de se développer à la lumière de la conscience et d'avoir le moi pour principal objet et pour centre. C'est par là, suivant lui, qu'elle s'élève au-dessus de toutes les autres sciences, même les plus justement fières de leurs récentes découvertes. Elle a, en effet, en tant que science du moi, un avantage qu'elles n'ont pas, celui de saisir une vraie cause, qui est le moi lui-

même, tandis qu'elles ne saisissent que des causes apparentes, c'est-à-dire des faits qui précèdent d'autres faits, mais qui ne les engendrent pas. C'est par là qu'elle fournit à la philosophie un point de départ solide et donne une base inébranlable à ses spéculations (1). C'est là, comme on voit, du biranisme le plus net et le mieux caractérisé.

De l'étude de la matière et de celle de l'âme, Saisset passe à celle de Dieu. Sa théodicée n'est autre que la théodicée spiritualiste de Platon et de Leibniz, fécondée à l'aide des procédés psychologiques récemment inaugurés par Maine de Biran. Elle roule tout entière sur la question de l'existence de Dieu, sur celle de sa nature et sur celle de ses rapports avec le monde. Saisset résout la première en déclarant que l'existence de Dieu est une vérité à la fois intuitive et discursive, mais intuitive surtout, et en affirmant, avec Cousin, que les preuves qu'on en donne sont moins des preuves réelles que des analyses du mouvement spontané par lequel nous nous élevons jusqu'à l'être divin. M. Ravaisson trouve cette manière de démontrer Dieu un peu sommaire, et je ne sais si, à son point de vue, il a raison; car lui-même le démontre non moins sommairement, à ce qu'il semble, quand il dit, avec Pascal, que nous l'admettons parce qu'il est sensible au cœur et, avec le Père Gratry, que nous le saisissons par une sorte de sens divin. Saisset résout la seconde question, celle de la nature de Dieu, en proclamant, avec Aristote et Leibniz, que Dieu est éternellement déterminé,

(1) *L'âme et la vie*, p. 81.

parfait, se suffisant à lui-même, et en opposant ce Dieu éternellement déployé et épanoui au Dieu du panthéisme, qui n'est d'abord qu'un germe obscur et qui n'acquiert que peu à peu et par suite d'un développement graduel quelques-uns des attributs qui existent tous à la fois et de toute éternité dans le sein auguste du Dieu véritable. Jusqu'ici la théodicée de Saisset donne peu de prise à la critique.

Une autre question que ce philosophe a traitée avec non moins de soin et d'exactitude, c'est celle de la création. Durant la période hégélienne de sa carrière philosophique, Cousin l'avait résolue dans un sens panthéistique peu contestable. Il avait défini Dieu « un Dieu à la fois vrai et réel, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus bas degré, *infini et fini tout ensemble*, c'est-à-dire à *la fois Dieu*, *nature et humanité*; ce qui revenait à dire, s'il est possible de dégager une idée claire de cette phraséologie sibylline, que Dieu, que l'infini n'est pas simplement l'auteur de la nature et de l'humanité, en un mot, des choses finies, mais l'étoffe dont elles ont été faites. Plus tard, il renonça à cette conception panthéistique pour revenir à une conception plus saine et peu différente de l'idée chrétienne. Saisset n'a fait que suivre l'impulsion que le maître avait donnée, sauf à aller encore plus avant dans cette nouvelle voie. En agissant ainsi, ces deux philosophes n'ont pas cru renoncer au libre usage de la raison et subordonner la philosophie à une autorité étrangère. Si la philosophie se rencontre sur ce point, comme sur tant d'autres,

avec la théologie, c'est, suivant eux, que cette dernière n'est pas, comme le vulgaire se l'imagine, une œuvre conçue et élaborée en dehors des lois de la raison, mais le chef-d'œuvre de la raison même, auquel, depuis dix-huit siècles, soit dans les méditations silencieuses des cloîtres, soit dans les discussions ardentes des conciles, tous les grands esprits de la chrétienté ont collaboré, comme autrefois tous les aèdes du monde grec collaborèrent à cette œuvre collective et admirable qu'on nomme les poèmes d'Homère.

La question de l'infinité du monde offrait peut-être encore plus de difficultés que la précédente et Saisset ne l'a pas résolue à la satisfaction de tous les esprits éclairés. La solution qu'il en donne est celle que Jean Reynaud en donnait exactement à la même époque et repose sur des raisons à peu près semblables. Sans approuver tous les arguments que Martin (de Rennes) fait valoir contre elle, nous hésitons à l'admettre et nous restons volontiers, à cet égard, dans l'attitude dubitative de Kant. Nous avons, en effet, de la peine à comprendre que le monde ait déjà actuellement une durée infinie, puisque tout instant qui s'écoule y ajoute quelque chose et que le propre de l'infini est de n'être susceptible d'aucune augmentation. Il faut, malgré tout, savoir gré à Saisset d'avoir conçu si grandement cet univers, où je ne dis pas l'homme, je ne dis pas notre globe, mais notre système solaire tout entier apparaît comme une goutte d'eau dans l'Océan. Il montre ici une hardiesse métaphysique qui tranche avec sa circonspection ordinaire et

qu'il ne faut pas critiquer trop sévèrement ; car on ne peut faire des conquêtes sur le domaine de l'inconnu qu'à la condition de beaucoup oser.

Quant à l'existence de la Providence, Saisset l'a établie par des raisons élevées, mais un peu trop vagues et trop générales ; il a trop reculé devant les détails précis, qui pouvaient éclairer et vivifier ce grand sujet. Il a aussi examiné d'une manière trop sommaire les difficultés auxquelles cette vérité pouvait donner lieu.

Malgré ces imperfections et ces lacunes, la théodicée de Saisset est une œuvre éminemment estimable, où il a mis non seulement tout son esprit, mais encore toute son âme. Les grandes questions qu'elle comprend l'occupèrent toute sa vie et le poursuivaient encore sur son chevet, à l'heure de sa mort : « Quelle destinée est la nôtre ! disait-il, à cet instant suprême, à quelqu'un qui nous l'a répété. L'animal meurt sans le savoir; moi je meurs le sachant et méditant sur cet avenir dont je vais bientôt franchir le seuil ! » C'est par ce noble souci des choses éternelles et par son souverain dédain pour les choses périssables qu'Émile Saisset a mérité de prendre place parmi les philosophes de notre siècle, non loin de ce Théodore Jouffroy qui fut son maître et dont il partagea à la fois les hautes aspirations et la courte destinée.

Si distingué qu'il fût comme philosophe, Saisset l'était peut-être encore plus comme historien de la philosophie. Il possédait tout ce qu'il fallait pour réussir dans ce dernier genre : la conscience et l'exactitude dans les recherches, l'ampleur et la lucidité dans l'ex-

position, la précision et la vigueur dans la discussion. Malheureusement il ne lui a pas été donné de déployer ces qualités précieuses dans un travail d'ensemble et d'élever à l'histoire de la philosophie un véritable monument. Il ne nous a laissé que des monographies, achevées pour la plupart, mais enfin que des monographies. Elles se rapportent les unes à l'antiquité, les autres au moyen âge, les autres enfin à l'âge moderne et roulent presque toutes sur les divers représentants de ce scepticisme et de ce panthéisme qui avaient été les deux constants objets de ses préoccupations.

Saisset a consacré à la philosophie ancienne trois études importantes : son étude sur Enésidème, qui n'est autre chose que sa thèse de doctorat ; son étude sur l'École d'Alexandrie qu'il publia dans la *Revue des Deux-Mondes*, quand parut la belle histoire de M. Jules Simon, et son étude sur la philosophie de saint Augustin, qu'il plaça, comme introduction, en tête de sa traduction de la *Cité de Dieu*. La première est la plus remarquable par la nouveauté du fond comme par la sobriété de la forme. L'auteur y distingue d'abord le scepticisme de la sophistique et des autres doctrines avec lesquelles on serait tenté de le confondre et signale les causes qui déterminent ordinairement son apparition. Il s'efforce ensuite, en rapprochant et en discutant les textes de Diogène, de Sextus, de Photius, de reconstituer nettement la figure, jusqu'alors indécise, d'Énésidème et de montrer en lui un vrai précurseur de Hume et de Kant.

L'étude sur l'école d'Alexandrie est d'un genre différent. Elle n'offre presque point de recherches person-

nelles et précises et est écrite d'un style un peu trop oratoire et trop solennel. — C'est un défaut assez fréquent chez Saisset. — Cependant elle présente un intérêt élevé et nous fait bien comprendre le rôle de ces penseurs qui, après avoir recueilli les plus nobles doctrines de l'ancien monde et leur avoir donné pour couronnement la dialectique de Platon, essayèrent de maintenir le vieux polythéisme contre le flot toujours montant des idées nouvelles et tinrent longtemps en échec toutes les forces réunies du christianisme. L'étude sur la philosophie de saint Augustin a également son mérite et sa valeur. L'auteur y traite successivement de la philosophie du christianisme, de l'alliance du platonisme et du christianisme, ainsi que de leur accord en matière de logique, de métaphysique et de morale. Ces simples indications suffisent pour montrer combien ce travail, malgré l'emphase qui le dépare quelquefois, doit offrir d'intérêt aux esprits méditatifs et aux âmes religieuses.

Nous ne passerons pas en revue les travaux que Saisset a consacrés à plusieurs philosophes soit du moyen-âge, soit de la Renaissance, soit des temps modernes, à saint Anselme, à Maïmonide, à Roger Bacon, à Giordano Bruno, à Ramus, à Michel Servet, à Descartes, à Malebranche, à Kant, à Hegel.. Bornons-nous à dire que, si ces travaux ont souvent le défaut d'être des travaux de seconde main, ils ont fréquemment le mérite d'agrandir les sujets particuliers qu'on y traite en les élevant jusqu'à la région des idées philosophiques et générales. La plus remarquable de ces études est peut-être celle qui occupait Saisset durant les der-

niers mois de sa vie, son émouvante étude sur Pascal, qu'Amédée Saisset son frère appelait avec raison ses *novissima verba*. Nous en avons nous-même entendu, à la Sorbonne, la partie la plus saillante et nous nous souvenons encore de l'admiration sympathique avec laquelle elle fut accueillie par une auditoire intelligent.

On connaît maintenant la philosophie, disons mieux, la métaphysique d'Emile Saisset; car il s'est attaqué de préférence aux questions les plus hautes, aux questions maîtresses, persuadé que, celles-là résolues, les autres le seraient par cela même. Sa polémique contre le traditionalisme et le voltairianisme, contre le scepticisme et le panthéisme, ne fut pas un hors-d'œuvre dans son entreprise : elle en fut la préparation. Avant d'établir la vérité ou ce qu'on prend pour elle, il faut bien détruire l'erreur qui en usurpe la place. Quant à sa philosophie religieuse, qui constitue son œuvre capitale, toutes les parties n'en sont pas également fortes et originales, mais toutes sont traitées avec l'élévation magistrale et l'émotion contenue qu'un tel sujet commande. Ses vues sur la matière et sur l'âme, bien que d'une briéveté regrettable, ne sont pas dépourvues de valeur et complètent assez heureusement le travail d'un penseur enlevé à la science en pleine activité et en pleine vie, au moment où son autorité allait croissant et où son talent semblait encore grandir. Ajoutons pourtant, non pour tempérer nos regrets, mais pour rester strictement fidèle à l'exactitude historique, que ce talent avait peut-être dès lors donné toute sa mesure. Il était, en effet, de ceux qui se distinguent par la dia-

lectique et l'éloquence plus que par l'observation des faits et la richesse des aperçus et qui n'ont ni assez de souplesse pour se transformer facilement ni assez de fécondité pour produire beaucoup d'idées nouvelles.

CHAPITRE XII

DÉVELOPPEMENTS DU SPIRITUALISME. — SON INFLUENCE

I

DÉVELOPPEMENTS DU SPIRITUALISME

Après avoir insisté un peu longuement sur les principaux philosophes de l'Ecole spiritualiste, nous sommes contraint par les limites de ce travail de glisser rapidement sur un grand nombre d'autres, qui ont servi utilement la science et dont quelques-uns mériteraient une étude approfondie. Nous ne parlerons ni de Kératry ni de Droz, deux auteurs qui furent plutôt moralistes et écrivains que philosophes ; ni de Paffe et de son livre estimable sur la sensibilité ; ni de Massias et de ses écrits un peu diffus sur Dieu, l'homme et la nature, qu'il couronna, vers la fin de sa carrière (1831), par un *Traité de philosophie psycho-physiologique*. Mais nous ne pouvons passer sous silence un élève de Cousin, un condisciple de Jouffroy, qui fut, dès le

début, leur auxiliaire le plus actif et dont le nom, maintenant un peu oublié, fut longtemps associé aux leurs. Philibert Damiron — c'est de lui qu'il s'agit — (né en 1794, mort en 1862) consacra toute sa vie à l'enseignement soit dans les collèges, soit à l'Ecole normale, soit à la Sorbonne. Cependant, à un certain moment, il écrivit, dans le *Globe* de la Restauration, plusieurs articles qui furent remarqués de la jeunesse et dont un de ses disciples, M. Vacherot, se plaisait encore longtemps après à rappeler le souvenir. Ce fut de là que sortit, en 1828, son intéressant *Essai sur l'Histoire de la philosophie en France au* XIXe *siècle* (2 vol. in-8°). Il publia plus tard deux autres ouvrages qui présentent, avec le même intérêt que le précédent, plus de force et de maturité, son *Essai sur la philosophie en France au* XVIIe *siècle* (1846) et ses *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle*, 2 vol. in-8° (1862).

Les écrits dogmatiques de Damiron sont une *Psychologie*, une *Logique* et une *Morale*, qui composent par leur réunion un vrai cours de philosophie. L'auteur y développe, non sans une certaine originalité dans les détails, les idées de Cousin et y ramène, comme Jouffroy, la plupart des problèmes philosophiques au problème moral. A ses yeux, la psychologie n'est qu'un ensemble de vues théoriques propres à en préparer la solution, et la logique n'en est qu'une solution partielle, puisqu'elle a pour but notre seul perfectionnement intellectuel, qui est un simple fragment de notre perfectionnement total.

Les ouvrages de Damiron sont parfois diffus et l'esprit scolastique y étouffe parfois le sens de la réalité.

Ainsi, dans sa Logique, il fait une énumération sans fin des différentes manières de classer les systèmes, et, dans sa Morale, il donne plus de place à l'exposition de nos devoirs envers les minéraux, les végétaux et les animaux, qu'à celle des devoirs que la famille nous impose. Mais il est un livre où il a évité les défauts que nous venons de signaler et déployé des qualités précieuses, c'est celui qui est intitulé *Souvenirs de vingt ans d'enseignement à la Faculté des Lettres de Paris* (1859). Là il étudie les questions qui doivent plus particulièrement préoccuper le philosophe vieillissant, au moment où il voit déjà les ombres éternelles descendre pour l'envelopper. Il y traite de la Providence et de son action sur le monde, de l'immortalité de l'âme et de la vie future, et trouve pour parler de tout cela des expressions qui vont au cœur parce qu'elles en viennent.

Après ce penseur paisible et purement spéculatif, il n'est que juste de citer un de ses collègues à l'Institut, qui trouva le temps, durant une carrière politique très occupée et très brillante, de consacrer à la philosophie plusieurs travaux importants. Héritier des vues élevées, comme de l'esprit libéral de Mme de Staël dont il avait épousé la fille, le duc Victor de Broglie (né en 1785, mort en 1870) prit une part active au mouvement intellectuel de la Restauration et publia, dans la *Revue française* (1828), des articles de haute législation et de philosophie, qui étaient presque de véritables ouvrages. Dans l'un, il traitait du droit de punir et recherchait, avec un esprit vraiment philosophique, en quoi il consiste, à qui il appartient et à quelles conditions il doit être exercé ; dans un autre, il attaquait le

système de Broussais et s'efforçait, par une discussion précise, serrée et nullement déclamatoire, d'en ruiner les fondements. Non content de défendre le spiritualisme, de Broglie s'attacha à faire passer dans les faits la morale qui en découle. Il fut parmi nous un des plus ardents promoteurs de l'affranchissement des noirs et un des plus vigoureux champions des gouvernements libres.

Non loin des philosophes précédents, on peut placer le laborieux et savant Tissot, si longtemps professeur à la Faculté des Lettres de Dijon, qui, non content d'avoir traduit tant bien que mal plusieurs ouvrages de Kant, notamment la *Critique de la raison pure* (1835), à une époque où ce penseur était réputé intraduisible, nous a laissé tant de travaux personnels sur la psychologie, la morale et les autres parties de la philosophie. Profondément imbu des idées de la droite kantienne, comme M. Renouvier l'a remarqué, il s'est toujours distingué par un esprit critique et une indépendance religieuse qui lui donnent une physionomie à part parmi les philosophes spiritualistes de notre pays. Il pense assez fortement, bien qu'un peu confusément ; mais chez lui le don de l'expression ne répond pas à celui de la conception. Nous avons de lui, entre autres ouvrages, — car il en a écrit beaucoup, — la *Vie de l'âme* (2 vol. in-8°, 1861), où il traite également de la psychologie expérimentale et de la psychologie rationnelle et où il soutient, comme M. Bouillier, la thèse de l'animisme ; l'*Imagination* (1868). où il prend à partie les principales superstitions tant anciennes que modernes ; les *Principes de morale* (1866), qui furent couronnés par l'Ins-

titut *ex æquo* avec l'ouvrage de Pezzani auquel ils nous paraissent bien supérieurs; le *Mariage*, où l'auteur se pose en champion du divorce, tout en dédiant son livre à la fidèle compagne de sa vie; le *Suicide*, qui date d'une époque bien antérieure (1840) et où il s'attaque, en même temps qu'à cette maladie morale, à l'esprit de révolte dont elle semble l'expression.

Un auteur qui se rapproche de Tissot par sa connaissance de la philosophie allemande et aussi par son style un peu germanique, mais qui diffère de lui par ses tendances doctrinales, c'est l'alsacien Matter (né en 1791, mort en 1864). Après avoir fait ses études au gymnase protestant de Strasbourg, Matter alla suivre, à Gœttingue, les leçons de Bouterweck. Il y puisa ce goût pour le mysticisme qu'il conserva toute sa vie et qui le caractérise au sein de l'école spiritualiste française. Ce fut ce goût qui lui inspira son *Mémoire sur l'École d'Alexandrie*, qui fut couronné par l'Académie des inscriptions, en 1817, et qui devait frayer la voie à des travaux plus considérables, ainsi que son histoire si neuve et si savante du *Gnosticisme* (1828), qui fut également couronnée et qui n'a pas été dépassée depuis, Ce fut sous la même inspiration qu'il produisit, vers 1862 et 1863, son livre sur *Saint-Martin* et son livre sur *Swedenborg* à l'élaboration desquels nous avons nous-même assisté à Strasbourg, dans les soirées philosophiques auxquelles l'auteur voulait bien nous convier. Il avait cependant écrit, dans l'intervalle, un grand nombre d'ouvrages auxquels les préoccupations mystiques paraissent être restées étrangères. Le plus célèbre est celui qui a pour titre *Influence des mœurs*

sur les lois et des lois sur les mœurs (1832), que l'Académie française honora d'un prix extraordinaire de dix mille francs. Après Matter, il convient de citer deux de ses collègues à la Faculté de Théologie de Strasbourg, Wilm et Bartholmess, l'un d'un esprit plus ferme et plus vigoureux, l'autre d'un talent plus souple et plus flexible. Le premier a, comme on sait, concentré toute sa force et condensé tout son savoir dans un monument unique, dans cette grande *Histoire de la philosophie allemande*, 4 vol. (1846), qui permet aux plus profanes de s'initier à un mouvement d'idées sans pareil et dont il leur serait impossible sans elle de se donner à eux-mêmes le merveilleux et instructif spectacle. Le second a déployé ses facultés à la fois philosophiques et littéraires dans son *Giordano Bruno*, 2 vol. (1845), dans son *Histoire de l'Académie de Prusse*, ainsi que dans son *Histoire des doctrines religieuses de la philosophie moderne* (*1855*).

C'est également au mouvement philosophique de Strasbourg que se rattachent quelques-uns des travaux de notre vieil ami Maurial, qui fut pendant quelques années professeur à la Faculté de lettres de cette ville. Né à Montpazier, dans la Dordogne (1816), et parent par sa mère de Maine de Biran, Maurial avait, comme ce dernier, la passion de la vérité pour elle-même. Aussi son maître Vacherot, qui enseignait dans un collège du Midi, n'eut pas de peine à le séduire à la philosophie. Sa thèse sur le *Scepticisme de Kant* (1856) et sa thèse sur la *Liberté d'après Origène* (1856) dénotent un penseur sérieux et qui aime à aller au fond des choses. Maurial avait encore composé deux Mémoires, l'un sur le *Rôle de*

la psychologie en philosophie, l'autre sur la *Philosophie de saint Augustin*; mais ils sont restés manuscrits. Le premier qu'il avait improvisé en quelques semaines, à notre instigation, et qui fut couronné *ex æquo* avec celui de M. Nourrisson, contenait une vue importante, qui n'était pas commune à cette époque, c'est que l'âme se perçoit directement, au lieu de se concevoir d'après les phénomènes qui la modifient.

Nous ne saurions oublier, dans cette rapide revue des philosophes de la province, de vieux maîtres comme Gatien Arnoult, Charma et Martin dont tant de générations, à Toulouse, à Caen et à Rennes, ont entendu la voix. Il n'y a pas lieu d'insister sur le premier, qui se livra à une agitation plus bruyante que féconde et qui passa vite de la philosophie à la politique. Mais le second (né en 1801, mort en 1869), tout en s'inspirant de l'esprit libéral, fit, à Caen, des leçons solides que la jeunesse des écoles suivait avec ardeur et dont un juriconsulte éminent, M. Caillemer, nous parlait encore dernièrement avec une admiration sympathique. Ses principaux ouvrages sont sa thèse sur le *Langage*, son *Essai sur les bases et les développements de la moralité* (1834) et ses *Leçons de logique et de philosophie sociale* (1838). Martin de Rennes est à la fois philosophe, érudit et catholique, et met assez souvent sa philosophie et son érudition au service de son catholicisme. Tout le monde connaît sa traduction et son commentaire du *Timée*, un des ouvrages qui font le plus d'honneur à l'érudition française; sa *Philosophie spiritualiste de la nature*, qui a ouvert parmi nous une voie alors toute nouvelle ; sa *Vie future*, où toutes les doctrines des

anciennes religions et toutes celles des anciennes et modernes écoles de philosophie sont habilement comparées et finalement sacrifiées au dogme de l'immortalité personnelle et à celui de la résurrection des corps.

On peut rapprocher de Martin de Rennes Bouillet et Bouchitté, l'un pour son érudition aussi précise qu'étendue, l'autre pour ses préoccupations, sinon catholiques, au moins religieuses. Bouillet (né en 1798, mort en 1864) porta dans les éditions des philosophes qu'il a données au public l'exactitude qui caractérise le dictionnaire auquel il a attaché son nom. Cela est vrai de ses éditions des œuvres philosophiques de Cicéron et de Sénèque qu'il fit paraître dans la collection Lemaire; mais cela est vrai surtout de son édition de Bacon, la plus complète et la meilleure qu'il y ait, ainsi que de sa traduction de Plotin qu'il a enrichie de notes si savantes, de renseignements si instructifs et de rapprochements si curieux. Les travaux de Bouchitté (né en 1795, mort en 1866) ont beaucoup moins d'importance. Il nous a laissé un livre, intitulé *Le rationalisme chrétien à la fin du* XIe *siècle* (1842), qui contient, avec une longue introduction explicative, la traduction des deux ouvrages de saint Anselme et celle du *Liber pro insipiente* de son adversaire.

En passant des philosophes précédents à Jacques, à Barni et à Bersot, trois victimes de nos discordes civiles, nous passons d'une sphère calme à une sphère plus ou moins agitée. Condamné avec une sévérité impitoyable pour quelques hardiesses de langage, du reste peu en rapport avec ses écrits antérieurs, Amédée Jacques (né en 1813, mort en 1865), alors directeur

de *la Liberté de penser*, fut obligé non seulement de renoncer à l'enseignement, mais encore de s'enfuir en Amérique. Il ne nous reste guère de ce penseur malheureux que la Psychologie qu'il publia dans le *Manuel* édité sous son nom et sous ceux de Simon et de Saisset (1846), un *Mémoire sur le sens commun* (1847), et des introductions aux œuvres de Fénelon, de Leibniz et de Clarke, où rien ne s'éloigne sensiblement de la doctrine commune à toute l'école spiritualiste. Quant à Barni, que nous avons vu siéger, à Genève, à côté de Garibaldi, au congrès de la paix, puis en France, dans nos Assemblées parlementaires, il a traduit quelques ouvrages de Kant avec plus de précision et d'élégance que Tissot et en accompagnant ses traductions de commentaires perpétuels. On a aussi de lui deux volumes d'études sur les *Philosophes du* XVIIIe *siècle* et un volume sur la *Morale dans la démocratie* (1868), qui ne se distinguent ni par la nouveauté des idées, ni par l'éclat du style.

Bien qu'il eût composé une thèse brillante sur la Providence divine d'après saint Augustin (1848), Bersot (né en 1816, mort en 1880) a moins été un métaphysicien pur qu'un moraliste et un écrivain. C'est comme moraliste et un peu aussi comme écrivain qu'il est arrivé à l'Académie des sciences morales et politiques. Mais il tenait, lui aussi, passionnément aux doctrines élevées qui constituent le spiritualisme. Quand la réaction de 1850 essaya de mutiler l'enseignement de la philosophie dans ses parties les plus hautes, en le ramenant tout entier à celui de la logique, il écrivit plusieurs lettres piquantes à l'adresse de ces singuliers législateurs,

qui croyaient élever le cœur de la jeunesse en la détournant des grandes spéculations sur Dieu et sur l'âme et en la réduisant à la contemplation des innocentes beautés du syllogisme. La même doctrine qui inspirait les livres de Bersot, le soutint dans sa vie. Il se dévoua simplement et noblement à la cause libérale et, quand il se sentit consumé par une maladie cruelle dont il pouvait mesurer jour par jour les progrès, il supporta ses souffrances avec le stoïcisme que l'on sait, grâce à ce spiritualisme dans lequel il fallait, suivant lui, savoir vivre et mourir. Comme pour mieux marquer l'origine en même temps que la nature de sa foi, il avait écrit, peu de temps avant sa mort, son éloge de Cousin, qui peut être considéré comme son testament philosophique. On a encore de lui *Mesmer et le magnétisme* (1864); *Études sur le* XVIIIe *siècle* (1855); *Essais de philosophie et de morale* (2 vol.) (1864); *Libre philosophie* (1868).

Nous ne pouvons que mentionner, avant de finir, Lefranc et son *Esprit moderne au point de vue religieux* (1869); Pezzani et ses *Principes de morale* (1859); Javary et ses deux ouvrages l'*Idée du progrès* (1851) et *La Certitude* (1846); Gratacap et son travail sur la mémoire (1865). Mais nous devons nous arrêter plus longtemps sur Albert Lemoine (né en 1826, mort en 1874) qui, malgré sa courte vie, nous a laissé plusieurs études remarquables qu'on lit encore avec intérêt et profit. Ce qui les caractérise, c'est qu'elles roulent toutes sur une seule question maîtresse, celle des rapports de l'âme et du corps. Par là elles servent en quelque sorte de transition entre la psychologie un peu abs-

traite de l'âge précédent et la psychologie concrète d'aujourd'hui.

Lemoine avait préludé à ces différentes études par une thèse sur Charles Bonnet, considéré à la fois comme philosophe et comme naturaliste (1850) Son *Mémoire sur le sommeil*, qui fut couronné par l'Académie des sciences morales, vint ensuite (1855). L'auteur y traita *in extenso* un sujet que Maine de Biran et Jouffroy n'avaient qu'effleuré et prit, entre ces deux psychologues, dont l'un ne donnait pas assez et dont l'autre donnait trop à l'activité raisonnable durant le sommeil, une position intermédiaire. Du sommeil à la folie la transition est assez naturelle ; car la vie intellectuelle est à la fois troublée et affaiblie dans l'un de ces états comme dans l'autre. Lemoine étudie cette maladie mentale dans son livre intitulé : l'*Aliéné devant la philosophie, la morale et la société* (1862), où il prend, pour ainsi dire, possession au nom de la philosophie d'un domaine que la physiologie avait jusqu'alors revendiqué comme lui appartenant en propre. Il y établit que la raison de l'aliéné, de même que celle du dormeur, n'est pas éteinte, mais simplement obscurcie par les troubles des sens et de l'imagination. Seulement il fait peut être, comme on le lui a reproché, les vrais fous un peu trop sages et ne les distingue pas suffisamment des simples hallucinés.

Dans son opuscule sur la *Physionomie et la Parole* (1865), Lemoine, sans cesser d'être spiritualiste, se distingue également des spiritualistes qui l'avaient précédé. Bien loin d'admettre, comme Jouffroy et Garnier, une faculté d'expression et d'interprétation, pour expli-

quer la production et l'intelligence des signes, il cherche à en rendre compte par des analyses précises qui sont restées dans la science et qui pourraient figurer sans disparate à côté de celles de Darwin. En suivant la voie dans laquelle il était entré, Lemoine avait été amené à croire que l'âme ne sent pas seulement les autres corps, mais encore le sien propre, avec toutes les modifications qu'y produit le mouvement incessant de la vie. C'est pourquoi il ajouta aux cinq sens vulgairement reçus un sixième sens qu'il nomma sens vital. C'est ce qu'on peut voir dans son livre intitulé l'*Ame et le Corps* (1862). Mais, malgré l'action et la réaction réciproques qu'il reconnaît aux deux substances qui nous constituent, Lemoine n'attribue nullement à l'une la vie qui anime l'autre : il se prononce résolument contre le nouvel animisme. Que l'âme sente le corps, il l'admet parfaitement; mais ce qu'il n'admet pas, c'est qu'elle produise tous les phénomènes dont il est le théâtre et surtout qu'elle le forme et le façonne par son énergie propre (1). — Quand on lit toutes ces observations vraies ou fausses, mais si nettes et si précises, on regrette que Lemoine ait été sitôt ravi à la science dont il pratiquait si bien les procédés et parlait si bien le langage.

Ce tableau des développements du spiritualisme français serait beaucoup plus éclatant, si nous ne nous étions pas borné à y faire entrer les auteurs morts, dont quelques-uns sont aujourd'hui assez obscurs, et si nous n'en avions pas exclu de parti pris les auteurs vi-

(1) V. son mémoire intitulé *Stahl et l'animisme* (1858).

vants, dont un certain nombre jouissent à l'heure qu'il est d'une légitime célébrité. Tel qu'il est, il suffit pour montrer que cette doctrine n'est pas restée stérile, durant la première moitié de notre siècle, comme on le prétend quelquefois, et qu'elle a attesté sa fécondité par des productions, sinon illustres, au moins recommandables. Voyons maintenant quelle influence elle a exercée dans les sphères voisines de la philosophie, dans la science et dans la littérature.

II

INFLUENCE DU SPIRITUALISME

Ce n'est pas dans le domaine des sciences physiques que l'action du moderne spiritualisme s'est fait le plus fortement sentir, et il n'y a pas lieu d'en être étonné. Ses plus illustres représentants, un Cousin, un Jouffroy, étant de simples lettrés, ne pouvaient songer à soumettre à leur empire des régions intellectuelles qu'ils ne connaissaient pas. Cependant, par la seule force des choses, la prédominance momentanée du spiritualisme en métaphysique affaiblit la tendance au matérialisme dans l'ordre scientifique lui-même. C'est ce dont il est facile de se rendre compte en jetant un rapide coup d'œil sur les travaux philosophiques que la physiologie du XIXe siècle a enfantés. Quand on lit les écrits de Flourens, soit l'*Instinct et l'Intelligence des animaux*, soit la *Vie et l'Intelligence*, soit la *Psychologie comparée*, on voit qu'il y distingue nettement

l'homme de l'animal par cette réflexion dont le premier a le privilège et qu'il n'est guère possible d'expliquer par l'organisation. Il fait plus, il reconnaît, à côté de la matière qui s'écoule, la force permanente qui en retient unis les éléments divers, que cette force d'ailleurs soit séparée de l'intelligence, — ce qui semble sa véritable opinion — ou qu'elle lui soit identique. Quoi qu'il en soit, malgré une certaine indécision de langage, qui laisse quelquefois douter s'il est animiste, vitaliste ou organicien, Flourens incline évidemment vers le spiritualisme. J'en dirai autant de Lélut, qui s'imposa jeune encore à l'attention publique par la publication de son *Démon de Socrate* (1834), où il soutint la thèse paradoxale de la folie du grand philosophe, ainsi que la thèse non moins paradoxale et plus générale de la parenté du génie et de la folie, et qui préluda plus tard à la psycho-physiologie de notre temps en composant sa *Physiologie de la pensée* (1862). Malgré le ton généralement dubitatif dont il use en métaphysique, on voit clairement que Lélut partage les tendances spiritualistes de Flourens; mais c'est moins au vitalisme qu'à l'animisme tempéré que ses préférences paraissent acquises. Cela ressort de son article sur la *Vie*, qui a été inséré dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck. Un auteur, qui était sans doute inférieur à Lélut comme physiologiste, — car il s'est toujours donné pour physiologiste amateur, — mais qui lui était peut-être supérieur comme philosophe et comme écrivain, professa comme lui l'animisme tempéré et le spiritualisme qu'il suppose. Nous voulons parler de Louis Peisse, qui devait lui

succéder à l'Académie des sciences morales. Seulement Peisse se prononce pour le spiritualisme avec une netteté et une fermeté que Lélut ne connaissait pas, tout en assignant à son spiritualisme des limites précises et en qualifiant d'aventureuses les spéculations qui ont trait à l'absolu. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les remarquables articles qu'il a consacrés à la philosophie de Victor Cousin (1833); l'importante préface qu'il a placée en tête de sa traduction d'Hamilton (1840), et son spirituel ouvrage intitulé la *Médecine et les médecins* (1857).

Mais nous ne pouvons parler de la physiologie et des idées générales qui la dominent et qui en constituent pour ainsi dire la philosophie, sans parler de Claude Bernard et de son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, qui eut, quand elle parut (1865), un si grand et si légitime retentissement. Suivant ce penseur éminent, qui est généralement considéré comme le prince de la physiologie contemporaine, les corps vivants ne diffèrent des corps bruts que par un degré supérieur de complexité; car tous leurs états sont déterminés, sinon par un milieu extérieur, au moins par un milieu intérieur dont il appartient à la physique et à la chimie d'apprécier la nature et l'action. C'est, à ce qu'il semble, la doctrine toute positiviste du déterminisme universel. Mais au-dessus de ce déterminisme mécanique, Claude Bernard admet un déterminisme intelligent qui le domine et le subalternise. Suivant lui, en effet, la physique et la chimie peuvent bien expliquer les phénomènes qui se produisent dans les êtres vivants, mais non l'ordre dans lequel ils s'accom-

plissent; elles peuvent nous donner la raison des détails, mais non celle de l'ensemble. Cet ordre, cette raison, ce n'est pas dans les éléments matériels de l'organisme qu'il faut les chercher, mais dans le type qu'il réalise, c'est-à-dire dans l'idée qui préside à sa formation, à sa croissance et à ses développements. Or, cette idée, à la réalisation de laquelle tend, comme à sa fin, le mouvement de la matière, n'est-elle pas, ainsi qu'on l'a remarqué, une vraie cause finale, et par cela seul qu'elle est à la fois dirigeante et agissante, ne suppose-t-elle pas une intelligence consciente ou non qui la conçoit, une activité réfléchie ou non qui la réalise? La doctrine de Claude Bernard paraît être, comme on voit, la doctrine de l'esprit à l'état latent, et il n'y aurait qu'à la presser un peu pour en faire sortir l'opposé de ce matérialisme qu'il qualifie quelque part d'absurde et de vide de sens, c'est-à-dire un spiritualisme véritable.

Si l'influence du spiritualisme est visible chez les physiologistes-philosophes qui se sont adressés au grand public, elle ne l'est pas moins chez ceux qui ont écrit seulement pour les gens du métier. Elle l'est chez Bérard et Lordat, ces deux éminents représentants du vitalisme de Barthez; elle l'est chez Récamier et Cayrol, qui ont réhabilité l'animisme de Stahl, ainsi que chez Chauffard, qui l'a défendu par la plume et la parole. Elle l'est chez Garreau lui-même, qui n'admet le mécanisme physiologique qu'en lui superposant l'occasionalisme cartésien. Elle l'est chez beaucoup d'autres, quelle que soit d'ailleurs leur opinion sur le principe de la vie : chez Dubois (d'Amiens), qui a si bien

réfuté Gall et Cabanis; chez Brière de Boismont, qui s'est livré à des recherches si intéressantes sur les hallucinations et sur le suicide, et chez Max Simon, qui a retracé les devoirs du médecin avec une élévation et une délicatesse que le sentiment de notre vie morale et le respect de notre nature spirituelle ont pu seuls lui inspirer.

Déjà sensible dans les sciences physiques et physiologiques, l'action de l'école spiritualiste l'est bien plus encore dans les sciences morales et dans la littérature. La plupart des jurisconsultes de notre siècle laissent voir leur spiritualisme dans leurs livres de droit, et quelques-uns le manifestent hautement dans des ouvrages relatifs à la philosophie. On sait qu'Oudot, professeur à la Faculté de droit de Paris, a composé, en s'inspirant de cette doctrine, un savant ouvrage de morale intitulé : *Conscience et science du devoir*, et que, dans un livre touchant l'influence du christianisme sur les lois romaines, Troplong a traité de l'influence du stoïcisme sur ces mêmes lois en vrai disciple de Cousin et de Jouffroy; mais on sait moins généralement que Gilardin, ancien premier président de la Cour d'appel de Paris, a écrit, touchant les *Divers systèmes de psychologie*, un volume profondément empreint de spiritualisme qu'un maître de l'enseignement supérieur ne désavouerait pas. On sait aussi que Berthauld (de Caen), qui, après avoir été une des lumières de l'enseignement et de la magistrature, a figuré comme député et même comme ministre dans nos dernières assemblées politiques, nous a laissé, sous le titre d'*Ordre social et ordre moral*, un opuscule nettement spiritualiste. On

sait enfin qu'un autre grand magistrat, ancien élève de l'École normale et ancien rédacteur du *Globe* sous la Restauration, Renouard, a composé, sinon des traités, au moins des discours marqués du même caractère : « La philosophie et surtout la morale, dit M. Jules Simon, tinrent toujours le premier rang dans les préoccupations de son esprit. Ses discours, publiés par M. Richet, ont été prononcés devant la Cour de cassation ; ils auraient pu l'être dans une chaire de morale de la Sorbonne (1). »

Il suffit de parcourir nos historiens contemporains pour voir qu'ils ont subi, eux aussi, l'influence du spiritualisme et même de l'éclectisme. Au lieu de cet esprit étroit, de cet esprit de parti qui caractérise leurs devanciers du siècle dernier, on trouve chez eux cette largeur de vues, cette impartialité qui se confond avec l'éclectisme lui-même ; au lieu de cet esprit critique et frondeur qu'avait engendré le scepticisme de l'époque antérieure, on trouve chez eux cette sympathie pour la vie morale et religieuse dont le spiritualisme est la source. Cela est positif pour Guizot, comme on l'a vu par la longue étude que nous lui avons consacrée ; cela ne l'est guère moins pour Augustin Thierry et Michelet, dont le premier se passionnait, jeune encore, pour la morale à la fois spiritualiste et libérale de Cousin, et dont le second exprimait pour le moyen-âge une admiration dont Voltaire aurait été bien surpris. Nous ne parlons pas de Mignet qui, dans ses admirables études sur Broussais et Destutt de Tracy, sur Jouffroy et

(1) *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales,* année 1879.

Cousin, se montrait de tout point disciple de ce dernier; ni de Thiers qui, non content d'avoir hautement reconnu, dans son remarquable travail sur le concordat, l'importance des vérités religieuses et leur harmonie avec la nature humaine, a laissé imparfait et inédit un grand ouvrage où il s'attache à établir sur de solides fondements l'existence du devoir, celle de Dieu, celle de la Providence et celle de l'âme immortelle (1). Deux autres auteurs, Tocqueville et Laboulaye, se sont constamment proposé, comme on sait, d'asseoir la liberté sur la moralité, et la moralité sur les doctrines spiritualistes et religieuses. Henri Martin lui-même, qui était moins favorable qu'eux aux religions positives, ne l'était pas moins aux croyances spiritualistes, comme sa vie et sa mort en ont fait foi; car ce fût pour n'être pas confondu avec les matérialistes qu'il voulut mourir dans la plus libérale des communions chrétiennes.

Nos historiens de la littérature n'ont été ni moins éclectiques ni moins spiritualistes que nos historiens politiques. Qu'on lise Villemain, et on verra qu'il admire le beau partout où il le trouve, sans distinction d'écoles ni de croyances, chez Shakespeare comme chez Racine, chez les Pères de l'Église et chez les troubadours du moyen-âge comme chez les prosateurs du XVIII[e] siècle. Qu'on lise M. Nisard et on verra que, s'il tient moins exactement la balance entre les diverses écoles et que si, par conséquent, il est moins éclectique, il est spiritualiste au premier chef. Toutes les

(1) Voir le bel ouvrage de M. J. Simon intitulé *Thiers, Guizot, Rémusat*, p. 212.

fois qu'il met un auteur au-dessus d'un autre, on peut être sûr que c'est parce qu'il trouve chez lui une peinture plus fidèle de la nature humaine, considérée dans sa partie la plus spirituelle et la plus haute, c'est-à-dire dans la raison et dans les sentiments que la raison inspire. Saint-Marc-Girardin professe la même doctrine : « L'art, dit-il, ne doit parler qu'à l'esprit; c'est à l'esprit seul qu'il doit donner du plaisir. S'il cherche à émouvoir les sens il se dégrade (1) ». C'est pourquoi ce critique délicat préfère la douleur morale et vraiment humaine de l'Iphigénie de Racine à la douleur toute physique et toute animale de la Catarina de Victor Hugo, et l'amour paternel si noble et si élevé du vieil Horace et de don Diègue à ce même amour avili et rabaissé au niveau d'un instinct dans Triboulet et dans le père Goriot.

Sans doute l'école spiritualiste a eu un tort assez grave : elle est restée trop étrangère au progrès des sciences ; elle ne s'est pas emparée de leurs grands résultats pour étendre son horizon et pour s'élever, comme toutes les écoles dignes de ce nom, à une conception de l'ensemble des choses. Elle a ainsi laissé une autre école, issue du mouvement scientifique, se poser en face d'elle, sous le nom d'école positiviste, et lui disputer l'empire des intelligences. Elle ne s'est même pas occupée suffisamment de la science qui a avec elle les rapports les plus intimes, de la physiologie, sans laquelle, comme nous l'écrivions il y a vingt-cinq ans,

(1) Saint-Marc-Girardin, *Cours de Littérature dramatique*, p. 9.

« la psychologie n'est qu'une science mutilée (1). ». C'est pourquoi cette psycho-physiologie, que nous appelions jadis de nos vœux, au lieu de naître en quelque sorte sous ses auspices et de lui servir d'auxiliaire, a été fondée non seulement à côté d'elle, mais aussi un peu contre elle. Enfin, comme toutes les écoles qui sont en possession de l'enseignement et qui croient devoir compter avec l'État, avec l'Église, avec les familles elles-mêmes, elle a quelquefois subordonné les exigences de la science à des considérations plus ou moins respectables, mais extra-scientifiques. Par une sorte d'opportunisme, qui peut avoir des avantages en politique, c'est-à-dire dans le domaine du relatif, mais qui en a beaucoup moins en philosophie, c'est-à-dire dans le domaine de l'absolu, elle a quelquefois transigé, en matière de doctrines, avec ceux-là mêmes qu'elle voulait endoctriner, crainte de se compromettre et de se rendre impossible. Elle n'a pas réfléchi que la philosophie n'exerce toute sa puissance qu'à la condition de maintenir virilement l'intégrité de sa pensée et d'en suivre le mouvement jusqu'au bout avec une indépendance pleine et entière, *rationem quò ea me cunque ducet sequar*. De là, à la longue, chez bon nombre de membres de cette école, quelque chose de vague, d'artificiel, de convenu, qui n'a pas peu contribué à éloigner d'elle le grand public, qui n'aime pas à être traité en enfant, pendant qu'une école moins noble, mais dédaigneuse des compromis et des réticences, saisissait de haute lutte le gouvernement de l'opinion

(1) *Psychologie de saint Augustin*, p. 488.

et abordait hardiment non seulement la philosophie des sciences, mais encore cette philosophie des sociétés et cette philosophie des religions devant lesquelles l'école universitaire semblait reculer.

Malgré ces défauts qui tiennent, les uns à ses origines littéraires, les autres à son rôle pédagogique, la philosophie spiritualiste est encore aujourd'hui, suivant nous, la seule qui puisse satisfaire les esprits élevés et servir de base aux institutions libres. Il suffit, pour s'en convaincre, de reprendre en quelques mots la théorie de la raison, qui fait le fond de cette philosophie, et de montrer que la doctrine de la sensation ne saurait prévaloir contre elle.

Si l'esprit recevait du dehors, par l'intermédiaire des sens, comme le prétendent les sensualistes, ses connaissances toutes faites et pour ainsi dire préformées, et si ses principes constitutifs ne les modifiaient en rien, on ne voit pas pourquoi les connaissances de l'animal seraient au-dessous de celles de l'homme. Le premier a, en effet, des sens comme le second, quelquefois même des sens plus parfaits, et peut recevoir, par leur canal, des sensations aussi nombreuses et aussi variées. Si, entre les connaissances de l'animal et celles de l'homme, il y a une différence si profonde, cela vient évidemment de la constitution mentale de ce dernier, c'est-à-dire de la raison qui le constitue essentiellement. L'animal voit les choses ; l'homme connaît la raison des choses. Pour l'un, le monde extérieur n'est qu'un spectacle insignifiant qu'il considère d'un regard hébété, sans y rien comprendre et même sans se douter qu'il y ait là quelque chose à comprendre ; pour l'autre,

c'est un tout plus ou moins bien ordonné dont il pressent tout d'abord les lois, à cause de leur analogie avec celles de sa propre raison, en attendant qu'il puisse les découvrir tout à fait et les exprimer en formules savantes. Pour l'animal, le monde moral est une énigme, s'il est possible, plus indéchiffrable encore ; car il ignore non seulement les lois qui le régissent, mais encore la nature des êtres qui le composent, lesquels forment comme un règne à part, parfaitement distinct, sinon tout à fait indépendant de l'animalité ; pour l'homme, au contraire, ce monde c'est lui-même, avec les passions qui l'agitent, avec les appétits qui l'entraînent, mais aussi avec la raison qui l'éclaire et avec la volonté qui lui confère et la possession de lui-même et la dignité de personne. Pour l'animal, le monde divin est un monde absolument inaccessible et absolument insoupçonné ; pour l'homme, c'est la première cause et la dernière fin de tout ce qui est. En un mot, la science, la morale et la religion sont des faits essentiellement rationnels et par conséquent complètement étrangers aux différentes espèces animales, vu qu'elles ne possèdent pas la raison.

De ce qu'il y a entre l'homme et le simple animal un écart immense, une distance prodigieuse, il suit qu'il ne nous est pas permis de traiter l'un de la même manière que l'autre. Par cela seul, en effet, que l'homme est raisonnable, il a des devoirs, et par cela seul qu'il a des devoirs, il a des droits : la Déclaration des droits de l'homme n'est qu'un corollaire de la théorie de la raison. Cela est si vrai, que tous les philosophes qui ont nié la raison, avec son caractère absolu, ont été

amenés, pour peu qu'ils aient été conséquents, à nier le droit, avec le caractère également absolu qui le distingue. Pascal, qui regardait la raison comme essentiellement variable, identifiait le véritable droit avec le droit de l'épée. Fourier, qui sacrifiait la raison à l'attraction passionnelle, ne voyait dans les droits de l'homme que des sornettes renouvelées des Grecs (1). L'école sensualiste n'a aucun criterium pour distinguer le vice de la vertu ; le crime de l'héroïsme : ce sont là des phénomènes dont la sensibilité est également le principe et la source. Elle est aussi incapable de bâtir une théorie du droit qu'une théorie du devoir, puisque l'un est corrélatif à l'autre. Pour elle, les mœurs et les institutions des hommes, avec l'idée rationnelle de justice qui en fait le fond, sont absolument inexplicables. Il n'y a qu'une école qui puisse les expliquer et donner du même coup une base solide à la morale, à la jurisprudence et aux institutions libres : c'est l'école spiritualiste. Si on peut lui reprocher de n'avoir pas produit une philosophie naturelle, c'est-à-dire une conception générale du monde, il faut reconnaître du moins qu'elle a produit une philosophie morale et sociale, c'est-à-dire une conception générale de l'homme et de la société, conception qui rend compte mieux que toute autre des faits que l'homme et la société présentent à l'observateur.

Que si cette philosophie s'offre à nous sous une forme un peu vague et un peu superficielle dans les écrits de Victor Cousin, qui en a été le plus illustre représentant, cela tient à ce qu'ayant voulu embrasser son objet d'un

(1) V. notre volume intitulé *Socialisme, naturalisme et positivisme*, p. 135 de la 3e édition.

regard d'ensemble, il n'a pu ni en saisir tous les détails ni en pénétrer toute la profondeur. Mais les disciples, en restreignant le champ de leurs études, ont donné à l'œuvre du maître quelques-unes des qualités qui lui faisaient défaut. Jouffroy a approfondi les questions relatives à la spiritualité de l'âme, à l'esthétique et au droit naturel; M. Jules Simon et M. Franck, celles qui se rapportent à la morale et à la politique; Saisset et après lui M. Caro et M. Janet, celles qui ont trait à la théodicée ; M. Vacherot, celles qui touchent à la métaphysique. M. Bouillier a renouvelé la question de la sensibilité, par la manière dont il l'a traitée dans son livre *Du plaisir et de la douleur*, en même temps que M. Charles Lévêque, dans son livre intitulé *Science du Beau*, jetait sur l'esthétique de nouvelles lumières. Enfin le même M. Bouillier et MM. Tissot, Janet et Lemoine ont étudié avec autant de précision que de profondeur les rapports de l'âme et du corps et mêlé habilement la physiologie à la psychologie. Il s'est ainsi formé, dans ces cinquante dernières années, au sein de l'école spiritualiste et par le concours de ses principaux penseurs, un riche fonds d'idées psychologiques, esthétiques, morales, politiques et religieuses, qui complètent heureusement celles de Cousin et auxquelles l'école sensualiste et l'école traditionaliste n'ont rien à comparer.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

AMPÈRE

CHAPITRE V

ROYER-COLLARD

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

VICTOR COUSIN

CHAPITRE VIII

THÉODORE JOUFFROY

CHAPITRE IX

GUIZOT

CHAPITRE X

CHAPITRE XI

ADOLPHE GARNIER ET ÉMILE SAISSET

CHAPITRE XII

DÉVELOPPEMENTS DU SPIRITUALISME SON INFLUENCE

Imprimerie Emile Colin, à Saint-Germain.